

فلسفة العلامة

من جون سانت توماس إلى جيل دولوز

د. رسول محمد رسول



فلسفة العلامة

د. رسول محمَّد رسول

الطبعة الاولى ٢٠١٥

سلسلة / فلسفات

رئيس مجلس الإدارة: حميد فرج حمادي



الطباعة الالكترونية : وسماء محمد رسول

العنوان :

العراق – بغداد – أعظمية – حي تونس

ص. ب. ٤٠٢٣ – فاكس ٤٤٤٨٧٦٠ – هاتف ٤٤٣٦٠٤٤

البريد الالكتروني dar-iraqculture@mocul.gov.iq

فلسفة العلامة

من جون سانت توماس إلى جيل دولوز

د. رسول محمَّد رسول

الطبعة الأولى – ٢٠١٥

إلى:

علي.. عبد الله .. روان.. ميار...

أغصان شجرة البقاء..

المقدِّمة

ونحن ندخل أبواب القرن الحادي والعشرين، تبدو السِّيميائية (Semiotic) بوصفها معرفة قد قطعت أشواطاً من العمل الدؤوب وهي تشيِّد كيانها المعرفي. وعلى رغم أن جذور السِّيمياء تمتدُّ زمنياً إلى ما قبل سقراط، تمتد إلى اليونان القديمة عندما كانت العلامة (Sign) مدار بحث وتأمُّل بين عدد من فلاسفة الحكمة في ذلك الزمان، إلا أن القرن السابع عشر فتح آفاقاً جديد لها، تلك الآفاق التي صارت ذخيرة معرفية لعدد من فلاسفة نهاية القرن التاسع عشر الذين استلهموا تلك الذخيرة وهم يمضون شطر القرن العشرين، قرن المعرفة السِّيميائية بامتياز.

ولما أن العلامة هي جوهر المعرفة السِّيميائية (Semiotic knowledge)، والحجر الأساس في منازلها، فإنها راقت للفلاسفة بأن تكون موضوعاً لتأمّلاتهم عبر القرون، لكن تلك التأمُّلات ما التحمت في سياق معرفي إلا في العصور الحديثة، وذلك عندما عمل الفيلسوف واللاهوتي البرتغالي جون سانت توماس أو (جون بوانسو)، في الثلث الأول من القرن السابع عشر، على إظهار لبناتها الأولى من خلال أبحاثه الفلسفية، وتحديداً المنطقية منها، وهو ما سيتناوله الفصل الثاني في كتابنا هذا. وبعد توماس انتبه الفيلسوف الإنجليزي جون لوك إلى أهمية السِّيمياء فأفرد لها بعض وقته، واقترحها علماً قائماً برأسه، وكانت محاولته تلك فجراً مضاعفاً للسِّيمياء بعد الفجر الذي سار في دروبه جون سانت توماس قبله، الفجر الذي سنجلي خباياه في الفصل الثالث حيث سنلقي الأضواء على تجربة لوك في هذا المجال. ولما كان جون لوك قد ضربت شهرته الآفاق في زمانه، فإن معاصره الألماني جوتفريد فلهلم ليبنتز كان قد جارا وحاكا صديقه لوك في المسعى الفلسفي لدعم المعرفة السِّيميائية، إلا أن ليبنتز، وكما سيكشف عن ذلك الفصل الرابع، ما كان أصيلاً في مسعاه

حتى تُرك الأمر إلى الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبس الذي خاض، بدوره، في أتون العلامات والمعرفة السِّيميائية على نحو كشف عن مراس فلسفي تتلاقى في اللغة مع الكلام، وهو التلاقي الذي سيتناوله الفصل الخامس.

وفي ضوء ذلك، لم تعد المعرفة السِّيميائية، وكذلك النَّظر في العلامات، حالة متطفلة على الفلسفة فكانت التجارب الماضية موروثاً تم استعادته من جانب فلاسفة نهاية القرن التاسع عشر، ومنهم الفيلسوف الأمريكي تشارلز بيرس الذي تأمَّل ما أنجزه جون لوك في القرن السابع عشر حتى استلهمه، ومضى به إلى نتائج باهرة عندما قعَّد المعرفة السِّيميائية على أصول فلسفية رصينة، وهو الأمر الذي سيكشف عنه الفصل السادس.

وفي الوقت الذي انبرى فيه الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل ليصول باحثاً في ماهيَّة العلامات من خلال منهجه الفينومينولوجي، وهو ما سيوضِّحه الفصل السابع، من حيث المزاوجة الجديدة التي دشنها هوسرل بين الفينومينولوجيا والسِّيمياء مطلع القرن التاسع عشر، في ذلك الوقت، كان عالم اللغويات السويسري فردنان دي سوسير قد أدرك رصانة وتاريخية مقترح جون لوك فعمل على استلهامها في محاضرات تم جمعها بعد وفاته، وهو ما سيتناوله الفصل الثامن حيث تأسيس العلاقة بين السِّيميائيات واللغة، واعتبار اللغة جزء من علم العلامات (Semiology).

كانت تلك التجارب ذات أهمية قصوى في تاريخ المعرفة السِّيميائية، خصوصاً تجربة سوسير التي فتحت آفاقاً واسعة للسِّيمياء ومباحث العلامات في القرن العشرين، إلا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، فقد أدلى الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر بدلوه في هذا المجال، وهذا ما سيبحثه الفصل التاسع، وذلك عندما قاربَ بين العلامة والوجود الأمر الذي كان منه تلاقي السِّيمياء بالأنطولوجيا على نحو تأصيلي، وهو ما استلهمه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا الذي نذر حياته لنقد العلامة وتعرية أصولها الميتافيزيقية وهو يجادل سوسير وهوسرل في أول محاولة نقدية تكشف عن البنية الحجاجيّة التي طالت المعرفة السِّيميائية كما سنتعرَّف إلى ذلك في الفصل العاشر. على أن الأمر لم يكن خافياً على الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز الذي ولج عالم العلامات من باب

القراءة السَّردية التي كرَّسها لرائعة مارسيل بروست (البحث عن الزمن المفقود)، (١٩١٣ – ١٩٢٧)، ومن ثم انفراده ببناء رؤيته السِّيميائية للعلامات في ضوء مفاهيم العُمق الاشتدادي، والاختلاف والتكرار، والملاقاة، وهو سندرسه في الفصل الحادي عشر.

لقد بحثنا في الفصل الأول طبيعة المعرفة السِّيميائية وعلاقتها بالباعث الفلسفي، أما الفصل الثاني عشر فخصَّصناه للنَّظر في أصل العلامات، ومن ثم معنى العلامة من منظورنا الخاص بنا. إن كتاب (فلسفة العلامة) يأتي بعد مخاض قرائي امتد لأربع سنوات سبقتها أعوام انهمكنا فيها بدراسات تطبيقية لمناحي البُعد السِّيميائي والعلاماتي في عدد من النُّصوص السَّردية، الروائية والقصصيَّة العربية في عدد من كتبنا، مثل: (الجسد في الرواية الإماراتية)، (٢٠١٠)، و(العلامة والتواصل)، (٢٠١١)، و(اللمس والنظر)، (٢٠١٣)، و(الأنوثة الساردة)، (٢٠١٣). إلا تخصُّصنا في الفلسفة الحديثة زاد فضولنا لكي نتعرَّف أكثر على القاع الفلسفي للمعرفة السِّيميائية؛ القاع شبه المجهول في القراءات السِّيميائية العربية الحديثة. ولذلك نعتقد أن كتابنا هذا سيردم بضع فجوات مًستفحلة بين ما هو سيميائي وما هو فلسفي؛ الردم الذي سيضعنا عند أدوار المعرفة الفلسفية عبر العصور في بناء العلامة وعلمها السِّيميائي.

د. رسول محمَّد رسول

شتاء

٢٠١٣



الفصل الأول

في المعرفة السِّيميائية



في المعرفة السِّيميائية

ما هو واضح أن بعض العاملين في حقل الدراسات السِّيميائية أو العلاماتية هم صنّاع نظريات معرفة سيميائية أو علاماتية، خصوصاً أولئك المفكِّرون واللغويون الكبار الذين امتشقوا رؤى علاماتية خاصّة بالمعرفة السِّيميائية؛ رؤى مؤسَّسة فلسفياً إنْ لم تكن فلسفية بامتياز، وإلى جانبهم أولئك الذين طاب لهم المقام في دروب التحليل أو التطبيق السِّيميائي الذين يشاطرون أو يخالفون أصحاب النظريات السِّيميائية رؤاهم.

الفلسفة والسِّيمياء

كان أفلاطون وتلميذه أرسطوطاليس من الفلاسفة الباكرين الذين أدلوا بدلوهم الفلسفي في مسائل العلامات، وكانت العلامة موضوع حوار فلسفي لدى الشَّكيين والأبيقوريين والرواقيين الذين قالوا بالدال والمدلول، وتلا ذلك مناقشات الأفلاطونية المحدثة للعلامة ومنهم أفلوطين (٢٠٥ — ٢٧٥ م) (١)، ومن ثمَّ القديس أوغسطين (٣٥٤ — ٤٣٠ م) الذي طوَّر نظرية بسيطة في العلامات العُرفية، وتبعه وليام الأوكامي (١٢٨٨ – ١٣٤٨) الذي نظر في العلامات الذهنية، وجهود جون بوانسو (١٥٨٩ – ١٦٤٤) أو جون سانت توماس غير المسلَّط عليها الأضواء (٢)، ومساهمة جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) التأسيسية الذي عدَّ البحث في الدلالة أساساً جديداً للمنطق الحديث، وكان أول من استعمل مصطلح (Semiotike) أو مذهب العلامات بحسب تعبيره، وعدَّه أحد العلوم في شجرته للعلوم بأغصانها الأربعة التي صنَّفها في كتابه (مقال في الفهم البشري)، (١٦٩٠)، وخصَّ العلم الرابع – مذهب العلامات – بتعريف حقلي حيث عرَّفه بأنه "العلم الذي يدرس طبيعة العلامات التي يستعملها العقل لفهم الأشياء وتوصيل المعنى للآخرين" (٣)، ليأتي الفرنسي جوليان لامتري (١٧٠٩ – ١٧٥١) ويبحث في علاقة اللغة والتخيُّل بالعلامات من حيث نشأتها البدائية كعلامات عددية (Numerical Sign) كان منها علم الحساب، والعلامات الجسديَّة أو العلامات الخارجية (External Signs) المعبِّرة عن مشاعر وأهواء مختلفة كالندم على سبيل المثال (٤)، وصولاً إلى تشارلز بيرس (١٨٣٩ —

١٩١٤) الذي قعَّد المعرفة السِّيميائية على أسس فلسفية نذر حياته لها (٥)، من خلال المنطق الذي عدَّه في معناه العام "علم الفكر الذي تجسده العلامات بوصفه سيمياء عامة"، ما يعني أن "المنطق بمعناه العام ليس سوى اسم آخر للسيمياء" (٦). وبذلك فإن السِّيمياء هي جزء من العلوم المعيارية الثلاثة: المنطق وهو علم الخطأ والصحيح، والأخلاق وهو علم الخير والشر، وأخيراً الجمال وهو علم الجميل والقبيح. وإدموند هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨) الذي عمل، هو الآخر، على ترصين القراءة الفلسفية للعلامات منذ بداية القرن العشرين في سياق دراساته المنطقية قدر تعلُّق الأمر بدراسة العلاقة بين التعبير والدلالة في إطار المنطق الفينومينولوجي (٧). ناهيك عن تجارب فلاسفة آخرين مثل مارتن هيدغر (١٨٨٩ – ١٩٧٦)، وجيل دولوز (١٩٢٦ – ١٩٩٥)، وجاك دريدا (١٩٣٠ – ٢٠٠٤)، وغيرهم.

سيميائيون وسيميائيات

هذا يعني أن المعرفة السِّيميائية هي مؤسَّسة أصلاً على باعث فلسفي، وكان بعض الباحثين المتخصِّصين في السِّيميائيات قد بحثوا عن القاع الفلسفي للمعرفة السِّيميائية مثل سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ – ٢٠١٠)، وسعيد بنكراد، وأمينة رشيد، وفريال غزول، ورشيد بن مالك، وفيصل الأحمر، وفاضل ثامر، وغيرهم ممَّن نظر في السِّيمياء ليس بعيداً عن المناكفة الفلسفية، لكن محاولة تبدو تأصيلية نهض بها الدكتور أحمد يوسف تصب في مجال تشخيص القاع الفلسفي لهذه المعرفة بالانطلاق من ذلك الارتباط المتين "حدَّ التطابق بين السِّيميائيات والمنطق ونظرية المعرفة" (٨)، وهو الارتباط الذي ظلَّ يوسف يتابع تمظهراته في اشتغالات الفلاسفة والسِّيميائيين على مر العصور قدر ما استطاع حتى صار صنيعه هذا بوابة لا يمكن تجاوزها في أية محاولة للبحث عن القاع الفلسفي للمعرفة السِّيميائية. على أن ما كانت تطمح إليه تجربة الدكتور أحمد يوسُف وجدت صداها في تجربة الدكتور محمَّد عبد الرحمن جابري الذي امتشق معوله الجامعي ليدرس (نظرية العلامات عند جماعة فينا) (٩) من حيث البحث في العُمق الفلسفي المقوِّم لجانب من نظريات العلامات. وقبل ذلك كانت محاولة الأستاذ

عبد القادر شيباني في كتابه (السِّيمياء العامّة.. أسسها ومفاهيمها)، (٢٠١٠)، والذي عدَّ فيه المعرفة السِّيميائية في حقلها العام – مقابل حقلها الخاص – معرفة فلسفية وذلك بقوله: "إن السِّيميائيات العامّة هي فلسفة للمفاهيم تعف عن التحليلات الخاصّة، وتسعى لطرح جملة من المقولات العامّة التي تشرف على احتواء مختلف الوقائع السِّيميائية؛ فلسفة تتحاشى لحظة الاكتمال المسبق، وتنزع بخطابها نحو النسبية من دون هيمنة إيديولوجية على الخطابات" (١٠).

إن الموروث الفلسفي للمعرفة السِّيميائية ما كان عقبة أمام الكثير من علماء اللغة أو فلاسفة النقد والأدب واللغة بأن يسهموا بتوسيع دوائر هذه المعرفة الجزئية، ومنهم فردينان دي سوسير (١٨٥٧ – ١٩١٣)، ولوي هلمسليف (١٨٨٩ – ١٩٦٥)، وتشارلز موريس (١٩٠٣ – ١٩٧٩)، ورومان جاكوبسون (١٨٩٦ – ١٩٨٢)، وجورج مونان (١٩١٠ – ١٩٩٣)، وكريستيان ميتز (١٩٣١ – ١٩٩٣)، ورولان بارت (١٩١٥ – ١٩٨٠)، وتزفيتان تودوروف، وأمبرتو إيكو، وجوليان لان مرسيي، وفيليب هامون، وجون ديلي، ومحمَّد مفتاح، وعبد الملك مرتاض، وعبد الرحمن بوعلي، ورشيد بن مالك، وسعيد بنكراد، ونجيب غزاوي، وعبد الواحد المرابط، وجمال حضري، وخالد حسين، وأحمد يوسف، وعبد القادر شيباني، وجميل حمداوي، وأنور المرتجي، ومهدي صلاح الجويدي، وعواد علي، وسعيد عبد الهادي، وصلاح كاظم، وناصر شاكر الأسدي، وغريب إسكندر، ومحمَّد صابر عبيد، وبلاسم محمَّد، وغيرهم، فضلاً على تجاربنا المتواضعة في مجال السِّيميائيات التطبيقية والتنظيرية راهناً، ومحمَّد الداهي، ومحسن أعمار، وأحمد الفوحي، وغيرهم من عشرات العلاماتيين والسيميائيين والباحثين والمؤرِّخين الذين عملوا على بناء المعرفة السِّيميائية في خلال العقود الماضية درساً وتحليلاً وتنظيراً.

وكل هذا يعني أن المعرفة السِّيميائية انبثقت من رحم الفلسفة؛ بل وشربت من زلالها العذب وما زالت، خصوصاً تجارب جون بوانسو أو جون توماس، وجون لوك، وتشارلز ساندرز بيرس؛ ومارتن هيدغر، فالأول فتح آفاق الدرس السِّيميائي من خلال المعرفة المنطقية وهي معرفة فلسفية، والثاني شرَّع على نحو أولي للسِّيمياء بأن تكون علماً قائماً برأسه عندما همَّ بتقسيم العلوم في عام ١٦٩٠، والثالث منح المعرفة

السِّيميائية شرعيتها الفلسفية في أبحاث عدَّة له في هذا المجال، ناهيك عن تجارب سيميائيين آخرين، والرابع ربط بين الوجود والعلامة.

ما يُلاحظ على المعرفة السِّيميائية أنها يتداولها فلاسفة ومناطقة وفقهاء نصوص دينية، وعلماء لغة، وعلماء لغات رياضية، وعلماء فيزياء وكيمياء بمختلف تخصصاتهم، وكذلك علماء إنسان، وتاريخ، وجغرافيا، وثقافات شعوب، وثقافات فلكلورية، وأدباء؛ شعراء، وروائيون، وقصاصون، ومسرحيون، وموسيقيون، والمتخصُّصون بعالم الموضات، والإعلاميون بمختلف تخصُّصاتهم. ونظر فيها العقليون والتجريبيون والمثاليون والواقعيون من الفلاسفة، وكل من الوضعيين، والوضعيين المنطقيين، والفلاسفة الظاهراتيين، وأصحاب المدارس الشكلانية والبنيوية والتفكيكية، وما بعد البنيوية والتفكيكية.

ومع مرور الزمن صارت للمعرفة السِّيميائية محمولات دلالية تؤكِّد حقلية اشتغالها في سيمياء الأدب أو سيمياء السَّرد وسيمياء الشِّعر، وسيمياء المسرح، وسيمياء السينما، وسيمياء الصورة، وسيمياء الإشهار الميديائي، وسيمياء الأزياء والملابس، وسيمياء الجسد، وسيمياء الطبيعة، وسيمياء التواصل، وسيمياء الثقافة، وسيمياء الدلالة، وسيمياء المعنى، وسيمياء الاستعارة، والسِّيمياء الواصفة، والسِّيمياء التعينية، وسيمياء الأهواء، وسيمياء الشَّخصية، وسيمياء الأسلوب، والسِّيمياء الإيحائية، وسيمياء المرئي، وسيمياء الحواس، وسيمياء الأحلام، وسيمياء الروح، وسيمياء الافتراضي، وسيمياء التواصل أو التكريس الإيروتيكي، وسيمياء الحيوانات، وسيمياء الذات، وسيمياء الأنا، وسيمياء الآخر، وسيمياء المركز، وسيمياء الأطراف، والسِّيمياء الداخلية، والسِّيمياء الخارجية، والسِّيمياء العامّة، والسِّيمياء الخاصّة، والسِّيمياء النظرية، والسِّيمياء التطبيقية، وسيميائية الكلام، وسيميائية العمل، وسيميائية التطويع، وغير ذلك من أشكال الاشتغال السِّيميائية التي باتت تتمظهر يوماً بعد آخر على نحو مضاعف كلّما همَّت السِّيمياء بدراسة موجودات الوجود سواء الطبيعية منها أم المتخيَّلة أو الافتراضية.

السِّيمياء والنقد

إن المعرفة السِّيميائية هي معرفة فلسفية بامتياز سواء ركَّزت نظرها في الكيفية التي تولد فيها العلامة داخل الذهن أو درست أصل العلامات ومنشأها في العالم الموضوعي/ الخارجي أو الداخلي للإنسان بحكم التلازم الحقيقي بين إنتاج الدلالة في المعرفة العامّة والمعرفة الخاصّة. وإذا أردنا أن نحدِّد معالم أو خصائص المعرفة السِّيميائية أو نعرفها فيمكن أن نقول: **إنها معرفة نقديَّة؛ ليست حسية فقط، ولا عقلية أو ذهنية فقط، ولا ذاتية أو موضوعية ؛ إنها إنتاج مشترك لكل هذه المصادر والقوى أو القدرات أو المعاني معاً، إنتاج يمضي وفق رؤية فلسفية متساوقة هدفها التفكير في الموجود الشيئي أو الحسي أو الذهني أو الذاتي أو الافتراضي بوصفه علامة.**

لقد وصفنا **المعرفة السِّيميائية** بأنها معرفة نقديَّة – من النَّقد – إنه توصيف فلسفي أو بالأحرى توصيف لا يريد أن يخرج عن فضاء ما هو فلسفي؛ فمعنى **النَّقد** لا ينصرف إلى التعرية أو إطلاق حكم تقييمي كما هو الجاري في حقل النقد الأدبي الكلاسيكي أو التقليدي، إنما ينصرف إلى **الكشف عن إمكان تشكُّل المعرفة كظواهر مفكَّر فيها أو كظواهر محدوسة بحسب طبيعتها أو هويتها التي لها، والتي تختار الحدْس الذي يتناسب وطبيعتها من حيث هويتها الفردية ومصدرها وطرق اشتغالها والغاية من وجودها.**

ومن الضروري التوقُّف عند مفهوم الحدْس (Intuition)؛ فهذا المفهوم لا ينصرف أيضاً إلى تلك الهبة التي يتحصَّل عليها الإنسان من مصدر خارجي متعال، ولا هو إشراقة روحية أو قدرة قذفيَّة تُلقى في روع الإنسان أو روحه أو نفسه أو عقله أو ذهنه من الخارج، ولا هو عنصر قبلي في الداخل البشري، إنما هو قدرة ربط أو تعالق (Correlate Faculty) لا وجود لها قبل ممارسة فعلها التعالقي الذي يشترط، بدوره، وجود قدرات ومَلَكات بشرية كالإحساس والفهم والتذويت (١١) والاستهواء.

إن هذا التشخيص الماهوي لوحده لا يملأ معنى النَّقد/ نقديَّة كمفهوم يُراد منه أن يصف المعرفة السِّيميائية؛ فالنَّقد هو إجراء وفعل ونشاط وتفاعل وتواصل وفق نزوع تعالقي يحدِس أو يكوِّن معنى الظاهرة. وهذا يعني أن المعرفة السِّيميائية هي معرفة متعالقة (Correlate) أو معرفة تعالق (Correlation) يكشف عنها فعل النَّقد من خلال الحدْس أو فعل الحدْس عبْرَ النَّقد؛ فالحدْس خاصّة النَّقد، والنَّقد خاصّة الحدْس،

ويكشف، هذا الفعل المتراكب، عن بنية هذه المعرفة وهي تتصيَّر وتتكوَّن حتى تمسي إنتاجاً متراكباً من تعالق المعاني المحدوسة على نحو مصفّى ومُنقّى بواسطة قدرات الحدْس المختلفة الأشكال، وهو ما يدخل في مجال إمكانها الخاص بها.

وبذلك فإن العلامة المحدوسة (Conjectured Sign) بوصفها طفل المعرفة السِّيميائية المدلَّل هي ثمرّة من ثمار نقدية الحدْس أو النَّقد الحدْسي أو الحدْس النَّقدي، إنها وليدة لتعالق المعاني الحسية والذهنية والذاتية بواسطة فعل متنوِّع الحدوس كالحدْس الحسي، والحدْس الذهني، والحدْس الذاتي، وأخيراً الحدْس الإبداعي.

نحن نؤكِّد على الجوهرية البشرية في إدراك موجودية العلامة؛ فلا توجد علامات من دون وعي بشري، وهو الأمر الذي يؤكِّد، ضمنياً، بأن العلامة هي إنتاج بشري؛ فحتى العلامات التي تستخدمها الحيوانات فيما بينها للتعبير عن انفعالاتها الداخلية لا تمثل أية قيمة علاماتية من دون الوعي البشري بها أو وعي النَّظير بها رغم أهمية حدْسها الذي لها؛ فالعصفور يزقزق لنظيره العصفور لخلق حالة تواصل وجودية، وتلك هي تواصلية عالم الكائنات فيما بينها وذاتها، لكننا يمكن أن نقرأ زقزقة العصافير كعلامة صوتية ذات منحى تواصلي، وهكذا الأمر مع بقية العلامات الطبيعية الأخرى والتي سنتناولها لاحقاً.

السِّيمياء كنظام معرفي

إن الكشف عن الباعث الفلسفي أو العُمق الفلسفي للعلامات لا يبرئ المعرفة السِّيميائية من إشكاليات ذاتها كنظام معرفة (Episteme) الذي لها، فما زالت هذه المعرفة توصف بأنها متطفلة على الفلسفة واللغة والأدب (١٢)، لكن كتابنا هذا، وبكل فصوله، سيدحض هذا التوصيف القاسي، فمنذ ثلاثينيات القرن السابع عشر والمعرفة السِّيميائية دخلت مجال الفكر الفلسفي الحديث على يد جون سانت توماس أو جون بوانسو "انظر لفصل الثاني"، خصوصاً أن جون لوك، ومنذ عام ١٦٩٠ انبرى لترسيخ السِّيمياء علماً قائماً برأسه عندما عرَّف الـ (Semiotike) بأنها مذهب العلامات. ورغم الإهمال الذي منيت به دعوته في تلك الفترة، لكنه الإهمال المخادع لا سيما وأن معاصره فلهلم جوتفريد ليبنتز نظر في العلامات، ومن ثم جاء توماس هوبس الذي قدَّم مقاربة ثاقبة للعلامات ضمن معالجة فلسفية رائقة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، فعلى نحو

متزامن تقريباً، خاض غمار النَّظر في العلامات كل من تشارلز بيرس، وإدموند هوسرل، وفردينان دي سوسير.

لقد حقَّق بيرس حلم جون لوك عندما استعار مصطلح (Semeiotic) من "التسمية Semiotike التي أطلقها لوك على العلم الخاص بالعلامات والدلالات المنبثق عن المنطق، والذي كان لوك ينظر إليه باعتباره علم اللغة" (١٣). وكذلك حقَّق سوسير في عام ١٨٩٤ حلم جون لوك عندما انتقل من حيثيات البحث السِّيميائي في العلامات إلى حل الإشكال المصطلحي الخاص بتسمية المعرفة السِّيميائية بوصفها علماً، وذلك عندما استخدم مصطلح (Semiology) ليدل به على البحث السِّيميائي أو بتحديد أدق عندما عرَّف السِّيميولوجيا أو علم السِّيمياء بأنه "العلم الذي يدرس حياة العلامات في المجتمع، ومعرفة ماهية مقومات العلامات، وماهية القواعد التي تتحكم بها" (١٤). إلا أنَّ سوسير، وفي الوقت نفسه، كان يشعر بقلق معرفي حيال مصير هذا العلم عندما قال: "ولما كان هذا العلم لم يظهر إلى الوجود إلى حدٍّ الآن، لم يكن التكهن بطبيعته وماهيته، ولكن له حق الظهور إلى الوجود" (١٥).

إلا أن مخاوف سوسير تبدَّدت بعض الشيء، فبالفعل، اكتسب هذا العلم وجوده التداولي على نحو واسع في الدوائر المعرفية؛ الفلسفية، واللغوية، والأدبية، والثقافية، والإناسية، وصارت ذاته المعرفية تنمو بما يحدّ من مظاهرها التطفلية التي ترمى بها، وأصبحت تشيد منظومة مفاهيمها، ومسائلها، وقضاياها، ونظرياتها، ومذاهبها، ومناهجها على نحو مطرد في القرن العشرين؛ بل وأصبح للسِّيمياء كيانها المؤسساتي منذ ستينيات القرن العشرين عندما "تكونت مراكز متعدِّدة تولَّت مَهمة تدريس السِّيمياء، وقامت بإجراء الأبحاث في مختلف فروعها في فرنسا وأمريكا والاتحاد السوفياتي وإيطاليا وغيرها من البلدان، وشهدت تأسيس جمعيات، وإصدار مجلات كانت تهدف إلى نشر الوعي بأهمية السَّيمياء، وإلى عرض إنجازاتها المتعددة كالجمعية العلمية للسِّيمياء التي أنشئت في باريس عام ١٩٦٩، والتي تصدر عنها فصلية عنوانها "Semiotica". وكذلك في عام ١٩٧٣ عقد في مدينة ميلانو الإيطالية أو مؤتمر للسِّيمياء" (١٦)، حتى أصبحت السِّيمياء ذات شان واسع في الحياة المعرفية والعلمية والثقافية والمجتمعية والفلسفية في حياتنا الفلسفية والفكرية والجمالية والثقافية والعلمية والخدمية المعاصرة.

الهوامش

(١) في (**التساعية الرابعة لأفلوطين، في النَّفس، المقال السادس**) ناقش أفلوطين علاقة العلامة بالإحساس والذاكرة، ويبدو لي أن نص أفلوطين هذا هو أحد النَّصوص الكلاسيكية الريادية الواضحة التي تناولت مسألة العلامة من زاوية نظرية المعرفة أو من زاوية فلسفية ولكن وفق مثالية الأفلاطونية المحدثة. انظر: أفلوطين: (**التساعية الرابعة لأفلوطين/ في النَّفس**، **المقال السادس**، ص ٢٩٤ وما بعدها، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، مراجعة: د. محمَّد سليم سالم، الهيئة المصرية العامّة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠).

(٢) ما زال الفيلسوف البرتغالي جون سانت توماس أو (**يوهانس بوانسو أو جون بوانسو**)، ما زال مجهولاً في الثقافة العربية حتى إن كتب تاريخ الفلسفة المكتوبة باللغة العربية تجهله بسبب تضاؤل الجهود في تناول خطابه الفلسفي ورؤاه المنطقية والثيولوجية والأخلاقية فضلاً عن السِّيميائية. انظر "الفصل الثاني" الخاص بمنجزه السِّيميائي في كتابنا هذا.

(٣) John Locke; **An Essay Concerning Human Understanding**, (Pdf), P 265, Jonathan Bennett, 2007.

(٤) See: Charles Sanders Peirce; **Collected Papers of Charles Sanders Peirce** (CP), 8 volumes.

جاءت أوراق تشارلز بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤) هذه، والتي ضمَّت فلسفته في العلامات والمنطق والفلسفة، جاءت في ثمانية أجزاء، وكانت قد نشرت في ثلاثينيات القرن العشرين، وهي: مبادئ الفلسفة ١٩٣١، وعناصر المنطق ١٩٣٣، والمنطق الصارم أو الدقيق ١٩٣٣، والرياضيات البسيطة ١٩٣٣، والبراغماتية ١٩٣٤، والميتافيزيقا العلمية ١٩٣٥، والعلوم والفلسفة ١٩٥٨، و"المراجعات، والمراسلات، والفهرس" ١٩٥٨.

ويُعد كتاب جيرار دو لودال وجوويل ريطوري (**السِّيميائيات أو علم العلامات**) حتى الآن من أهم الكتب التي تناولت فلسفة بيرس السِّيميائية. وكان هذا الكتاب قد ترجمه الأستاذ عبد الرحمن بوعلي، ونشر

مرتين؛ الأولى عام ٢٠٠٠ في مطبعة النجاح الجديدة بالمغرب، والثانية في دار الحوار بسوريا عام ٢٠٠٤. انظر "الفصل السادس" في كتابنا هذا.

- Deledalle (Grard); **Théorie et pratique du signe** : **introduction la sémiotique de Charles S. Peirce** (avec la collaboration de Jolle Rthor). Paris : Payot, 1979.

(٥) Julien Offray de La Mettrie**; Man – Machine**, (Pdf), pp 3 -12, Jonathan Bennett, 2009.

(٦) (Peirce); Charles Senders; **Ecrits sur le signe**. Ed. Seuil, Paris, 1978, p 120.

نقلاً عن الأستاذ عبد الواحد المرابط: (**السِّيمياء التداولية/ بيرس وموريس**، (مقال إلكتروني) منشور في موقع (**منتديات تخاطب**) الإلكتروني.

(٧) يُعد كتاب إدموند هوسرل (**مباحث منطقية ١٩٠٠ – ١٩٠١**) = (Logical Investigations) من الكتب التأسيسية لفلسفته في المنطق والفينومينولوجيا، وفيه نجد معالم فلسفته في العلامات أو فينومينولوجيا العلامات. وكتابه هذا بأجزائه الثلاثة أو بجزأيه وجد ترجمةً له إلى اللغة العربية بعد ١١٠ سنة على صدوره بلغته الألمانية، ونهض بالترجمة أستاذنا الدكتور موسى وهبة، وصدر عن (مشروع كلمة للترجمة) في أبوظبي عام ٢٠١٠. أما مبحث العلامات فقد خصَّه هوسرل بالفصل الأول من الكتاب الثاني/ الجزء الأول، ص ٢٩ وما بعدها، ويقول في صدر هذ الفصل: "كل علامة هي علامة شيء ما، ولكن لكل علامة دل أو معنى يعبَّر عنه بالعلامة، والعلامة بمعنى الإشارة والإمارة لا تعبِّر عن شيء إن لم تقم بوظيفة الدلالة بالإضافة إلى وظيفة الإيماء"، (ص ٩٩). وهذا مجرَّد بدء أولي في اشتغالات هوسرل بالعلامة، وهو الاشتغال الذي سيتطوَّر لاحقاً (**مباحث منطقية**). انظر "الفصل السابع" من كتابنا هذا.

- Edmund Husserl; **Logical Investigations**, First published in English 1970 by Rutledge and Kegan Paul Ltd, Reprinted 1976. 1977*. 1982. This paperback edition first published 200I by Routledge, 2 Park Square, M. (Pdf).

لقد وجدت نظرية هوسرل في العلامات قراءة نقدية نهض بها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (١٩٣٠ – ٢٠٠٤)، وذلك في كتابه (**الصوت والظاهرة: مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل**)، ترجمة: د. فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥. وكان هذا الكتاب قد صدر بلغته الفرنسية لأول مرّة

في سنة ١٩٦٧. ما يعني أن ترجمته إلى اللغة العربية قد تمت بعد ٤٨ عاماً. انظر "الفصل العاشر" من كتابنا هذا.

(٨) د. أحمد يوسُف: **الدلالات المفتوحة.. مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**، ص ٩، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٥.

(٩) د. محمَّد عبد الرحمن جابري: **نظرية العلامات عند جماعة فينا.. رودولف كارناب نموذجاً**، دار الكتاب الجديد، بيروت – ليبيا، ٢٠١٠.

(١٠) عبد القادر فهيم الشيباني: **السِّيميائيات العامّة.. أسسها ومفاهيمها**، ص ٧، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٠. وكان هذا الكتاب قد صدر في الجزائر عام ٢٠٠٨ بعنوان (**معالم السِّيميائيات العامّة**)، والنَّص المقتبس أعلاه موجود في ص ٥ من مقدِّمة الكتاب.

(11) ما أقصده بالتذويت Interiorization هو تعالق الذات داخلياً كفعل عن طريق حدْسها الخاص بها – الحدْس الذاتي – مع الظاهرة الذهنية المحدوسة ذهنياً – بالحدْس الذهني – لخلق ظاهرة محدوسة ذاتياً، ومطبوعة بطابع الذات في لحظة التعالق. وفعلها هذا هو إمكان قبل أن يتبدّى كممارسة علاماتية بادية على السلوك النَّفسي أو الجسدي للإنسان، إنه فعل جواني أو داخلي.

وكان باحثون قد ناقشوا مسار هذا المفهوم بدلالات مختلفة، ومنهم الأستاذ عبد الصمد الكباص الذي نضَّد دراسة مهمة في هذا المجال بعنوان: "**الفقدان الجذري للمدلول**"، ونشرها في موقع (**الحكمة**) الإلكتروني، والذي درس فيها الدلالات الميتافيزيقية لمفهوم التذويت والتذاوت. وكذلك الدراسة التي نضَّدها الدكتور البكاي ولد عبد المالك بعنوان "**استراتيجية الهويَّة من منظور إنسانوي**" في كتاب: (**العيش سوياً**)، منشورات مجلة أوراق فلسفية، القاهرة – تونس، (د ت). وإلى جانب ذلك، يمكن النَّظر إلى دراسة بل هوتشيسون ذات الأهمية الفائقة في هذا المجال:

- Hutchison (Bill); **The Friend Within**: **Interiorization and Mourning in Derrida**. (Pdf). (http://thephilosophicalanimal.com).

(١٢) حول هذه الإشكاليات، انظر: (ساكندو كيم: **حول مشروع تاريخ السيميوطيقا**، ترجمة: محسن أعمار، مجلة (علامات)، العدد (٢١)، ص ١٢٧ وما بعدها، المغرب، ٢٠٠٤).

(١٣) أميل بنفنست: **سيميولوجيا اللغة**، ترجمة: سيزا قاسم، ضمن كتاب: (**مدخل إلى السيميوطيقا**، إشراف: سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، ص ١٧٢، دار إلياس العصرية، القاهرة، ١٩٨٦. وفي

الحقيقة كان جون لوك قد استخدم مصطلح في الفصل الأخير من كتابه (**مبحث في الفهم البشري**)، ولم يستخدم مصطلح (Semeiotic)، ويبدو أن بيرس استخدم هذا المصطلح الأخير لكنه ساوى بينه والمصطلح الذي أستخدمه لوك (Semiotike) من حيث الدلالة بالطريقة الآتية كما وردت في نصوص أعماله: (**Semeiotic** {Séméiötiké})، انظر:

- Peirce; **CP 8.343** Cross - Ref: ††.

ومرّة، وأخرى يبدو بيرس أكثر وضوحاً عندما استخدم الآتي:

(Logic considered as Semeiotic or Probably Semeotic without the: I, but everybody would Think I was Translating ALS Semeiotik Betrachtet, which I couldn't stand).

انظر:

- Peirce; **CP 8.377** Cross - Ref: ††.

(١٤) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النَّص العربي: د. مالك المطلبي، ص ٣٤، دار آفاق عربية للصحافة والنشر، بغداد، ١٩٨٥. في هذا الوقت كان بولير (Bhüler) قد أطلق على علم السيمياء اسم سيماطولوجي (Sematology). انظر: جان موكارفسكي: **الفن باعتباره حقيقة سيميوطيقية**، ضمن كتاب: (**مدخل إلى السيميوطيقا**، **مصدر سابق**، ص ٢٨٦.).

(١٥) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٤.

(١٦) أمينة رشيد: **السيميوطيقا في الوعي المعرفي المعاصر**، ضمن كتاب: (**مدخل إلى السيميوطيقا**)، **مصدر سابق**، ص ٤٧.

الفصل الثاني

جون سانت توماس وفجر المعرفة السِّيميائية الحديثة

جون سانت توماس وفجر المعرفة السِّيميائية الحديثة

يسعى هذه الفصل إلى تسليط الأضواء على جذور المعرفة السِّيميائية في العصر الحديث من خلال المنجز المعرفي لأحد رواد الفلسفة السِّيميائية الغربية الحديثة في القرن السابع عشر؛ قرن التأمُّل الفلسفي الأول في العلامات، الذي كشف عن ميل عدد من الفلاسفة واللاهوتيين والمناطقة إلى دراسة العلامات (Signs) ليس بعيداً عن المنطق ونظرية المعرفة، خصوصاً أن أغلب المعالجات في تلك الفترة جاءت مقرونة بوعي فلسفي كان بقدر ما يتشبَّث بالعلوم الفلسفية التقليدية نجده يفسح مجالاً لولادة مباحث ومعارف وعلوم جديدة، ومن ذلك محاولة جون سانت توماس (جون بوانسو) بناء معرفة سيميائية قائمة على أسس فلسفية غير منفصلة عن عرى ومسائل المعرفة الفلسفية في زمانه.

في واقع الحال، ما زال الفيلسوف واللاهوتي البرتغالي جون سانت توماس مجهولاً في الثقافة العربية حتى إن كتب تاريخ الفلسفة الغربية، وكذلك كتب تاريخ السِّيمياء الغربية المنقولة إلى اللغة العربية، تجهله، بسبب تضاؤل اهتمام الباحثين بدراسة خطابه الفلسفي ورؤاه المنطقية واللاهوتية والأخلاقية سوى القليل النادر، فضلاً على تفويت التنبُّه إلى مساهمته الباكرة في المعرفة السِّيميائية، تلك المعرفة التي خاض غمارها، وعلى نحو مبكِّر أيضاً، الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) ورفاقه في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر.

ولد توماس بمدينة (لشبونة) البرتغالية في ٩ حزيران/ يونيو عام ١٥٨٩ منحدراً من عائلة نبيلة، وتلقّى تعليماً طيباً في الفلسفة والفنون واللاهوت ليدخل إلى (جامعة لوفان Leuven University) التي تأسست عام ١٤٢٥، ولينظم في عام ١٦١٢ إلى (الدومينيكان)، ويصبح اسمه جون سانت توماس (John of St. Thomas) بعد أن كان اسمه واسم عائلته الأصلي جون بوانسو أو يوهانس بوانسو (João Poinsot or Johannes Poinsot)، وباسمه الجديد سيُعرف في العالم الغربي، ويكتسب شهرة واضحة

وواسعة بوصفه شخصية فكرية كبيرة في بلاده حتى وفاته بمدينة (براغا) شمال غرب البرتغال في السابع عشر من شهر حزيران/ يونيو عام ١٦٤٤.

ترك توماس مؤلَّفات عدَّة، بعضها مكتوب باللغة اللاتينية ضمَّ نقاشات فلسفية معمَّقة للاهوت الديني المسيحي، وتأمُّلات في المنطق؛ المنطق الذي قسَّمه إلى منطق شكلي (Formal Logic) وآخر مادي (Material Logic)، ومباحث في الميتافيزيقا والأخلاق والسياسة، وربما الأهم من ذلك كله – بالنسبة لنا – هو تأمُّلاته في العلامات (Signs) التي أفرد لها بعض اهتمامه حتى أصبحت مادَّة معرفية استأثرت باهتمام جون ديلي (John N. Deely) بعد مرور أربعة قرون ونصف على ظهورها تلك التي كانت قد طُبعت، لأول مرّة، في كتاب عام ١٦٣٢ تحت عنوان (Ars Logica)؛ جون ديلي الذي تنبَّه إلى المنجز السِّيميائي في هذا الكتاب المهم الذي أنجزه توماس في زمانه لينظر فيه بمسؤولية معرفية ناضجة، ويجمعه، ويصنفه، ويفسِّره، ويترجمه إلى اللغة الإنجليزية – مع الإبقاء على النَّص اللاتيني – بالتعاون مع زميله رالف أوستن باول (R A. Powell)، ويصدر عن مطبعة (جامعة كاليفورنيا) في عام ١٩٨٥ تحت عنوان (Tractatus de Signs: The Semiotic of John Poinsot) ضم جزأين من أصل خمسة أجزاء من كتاب توماس الضخم (Cursus Philosophicus) الذي أنجز بين عام ١٦٣١ — ١٦٣٥ باللغة اللاتينية. وكان ديلي قد أشار إلى أنه اعتمد على طبعة أولية من الكتاب نفسه كانت قد صدرت في عام ١٩٣٠، في حين تشير المصادر إلى وجود طبعات أخرى للنَّص ذاته كانت إحداها قد ظهرت في عام ١٩٤٣، أي قبل ظهور طبعة ديلي المحققة باثنين وأربعين عاماً.

الريادة المعرفية

في عام ١٦٣٢، وعندما كان يعمل في (جامعة آلكالا = University of Alcalâ) التي تأسست في مدريد إسبانيا عام ١٢٩٣، كان توماس قد نشر تفسيراً عن العلامات قدَّم فيه ترتيباً تصنيفياً باكراً (Earliest Systematize) للعلامات لا نعرف الكثير عن الكيفية التي تم استقباله من جانب اللغويين والمناطقة واللاهوتيين والفلاسفة في تلك الجامعة

يوم لم تكن توجد بعد طبقة ما نسميها اليوم بـ (السيمائيين)؛ فتلك الطبقة المتخصِّصة لم تكن معروفة كما هي اليوم في ظل غياب حقل أو علم المعرفة السِّيميائية حينها عندما كان اللاهوت والمنطق والفلسفة معارف لامعة وسط أجواء تنذر بزعزعة القديم أو الكلاسيكي من المعارف لصالح الجديد الخائف والمرتجف الظهور في أوروبا العصر الحديث.

في تلك الفترة، لم يخطر على بال جون توماس استخدام مصطلح (Semiotics)، وكان عليه أن ينتظر نحو ٥٩ عاماً حتى يأتي جون لوك ليستخدم هذا المصطلح، ويضعه في مجراه الأبستمولوجي خلال السنوات التي سبقت عام ١٦٩٠ بقليل، ليضع التأمُّلات السِّيميائية في سياق علم مقترح ضمن شجرة علوم معينة (٢) عمل على بنائها حتى صدور كتابه الشهير (مقال في الفهم البشري) عام ١٦٩٠. إلا أن توماس كان قد فكَّر بمضمون المعرفة السِّيميائية التي أتى عليه لوك لاحقاً، وبذلك حقَّق توماس السبق التاريخي الشرعي في هذا المجال، وأصبح أول من دشَّن النَّظر في مسائل المعرفة السِّيميائية من جوانب معرفية عدَّة في العصر الحديث يوم كان التأمُّل في "العلامات" نادر الوجود في سوق المعرفة والتفكير والكتابة والتأليف.

تتجلّى رؤية توماس السِّيميائية من خلال فلسفته العامّة في المنطق (Ars Logica) التي عرضها شفاهاً في عشرينيات القرن السابع عشر أمام تلامذته وأصدقائه ومريديه ومحبيه، ونشرها في ثلاثينيات ذلك القرن ضمن أبحاثه الفلسفية (Cursus Philosophicus) كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

ومثلما أسلفنا، لم يكن توماس قد أتى في كل كتاباته على استخدام مصطلح (Semiotics) المتوارث عن رسمه اليوناني أو الإغريقي، إلا أنه تطرَّق إلى مسائله ومضامينه ودلالاته وحقول اشتغاله وعلاقات مفاصله بالعقل والذهن والحواس، وكذلك علاقاته بالمفاهيم الأنطولوجية والمفارقة أو المتعالية ضمن أبحاثه في المنطق والفلسفة التي جاءت لصيقة الصلة بعالم العقل والذهن والإدراك، وهو أمر يذكّرنا بالمدخل ذاته الذي سيعالج فيه إدموند هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨) لاحقاً مسائل العلامة؛ بل ويذكّرنا أيضاً بالمدخل الذي سيجرِّبه تشارلز بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤) من حيث ربط العلامة

بالعالم الذهني ليس بعيداً عن العالم المحسوس، فضلاً على أنه سيذكرنا بمحاولة مارتن هيدغر (١٨٨٩ – ١٩٧٦) في إعادة تقعيد المعرفة السِّيميائية على أسس أنطولوجية ما يعني أن تأمُّلات توماس في العلامات جاءت كنثار عاطر في بستان المعرفة.

في بحوثه المنطقية، كان توماس قد أبدى عناية خاصّة بالدلالة (Signification)، فهو يعتقد أن أيَّة عملية تعريف لمفهوم ما ترتبط جوهرياً بمعرفة المغزى أو المعنى، وبالطبع تلك رؤية قديمة، لكنّها الرؤية ذاتها تجدَّدت لدى هذا المنطقي واللاهوتي البرتغالي على نحو مختلف؛ فالفهم يتوسَّل الدلالة للكشف عن حقيقة المفاهيم والحدود أو لنقل الدوال، وهذه العملية لا تتم إلا من خلال معرفة العلامات ذات الدلالة. كذلك، وعلى نحو مبكِّر أيضاً، تنبَّه توماس إلى دلالة الأصوات وهو أمر يحيل بديهياً إلى العلامات الصوتية، لكن هذا النوع من العلامات لم يدخل ضمن تصنيفه لأنواع العلامات على نحو مستقل، مع تأكيده على ضرورة وجود أية علامة في معرفتنا لذاتنا وللعالم من حولنا؛ فلكي نعرف ونتكلَّم، لا بدَّ لنا من وجود علامات تكون هي الوسيلة للتعبير والتواصل.

بنية العلامة

وضع توماس العلامة على مسطرة النَّقد، كان أمامه تعريفاً فلسفياً أو لنقل "دنيوياً" للعلامة وهو التعريف الذي قال به الرواقيون من ذي قبل أولئك الذين عرَّفوا العلامة بأنها "قضية تتكوَّن من رابط صحيح، وكاشفة عن رابط سابق". إنه التعريف الذي ترك أثراً في فلسفة توماس هوبس (١٥٨٨ – ١٦٧٩) لاحقاً في محاولته بناء رؤية فلسفية للعلامات.

وكان أمام توماس، أيضاً، تعريفاً لاهوتياً آخر للعلامة يعود إلى القرن الحادي عشر الميلادي، وهو التعريف الذي قال به بيتر لومبار (١٠٩٥ – ١١٦٠ أو ١٠٩٦ – ١١٦٤)، الذي استله، بدوره، من القديس أوغسطين (٢٥٤ – ٤٣٠ م) على ما يعتقد جون توماس[3] نفسه، وهو المنطوق الذي كان قد عرَّف العلامة بأنها: "شيء يخلق شيئاً مُدرَكاً" أو "الشيء الذي يجعل شيئاً ما يصل إلى الإدراك"، التعريف الذي ذكره لومبار في كتابه (Sentences)[4] عندما كان يناقش مسائل لاهوتية تتعلق بالله، فجاء تعريفه غير بعيد

عن الفضاء اللاهوتي المدرسي، لكن ذلك التعريف لم يرتق إلى ذائقة توماس ذات التطلُّع الأشمل، والأكثر ارتباطاً، في أحد الوجوه، بالعالم الواقعي؛ فهذا التعريف للعلامة، وبحسب قوله "ينطبق فقط على العلامة الوسيلة أو الثانوية أو المساندة Instrumental Sign"(٥). ولذلك، راح توماس يبحث عن خصائص أخرى تميِّز فهمه للعلامة؛ إذ هناك أمران يسهمان في بناء العلامة على أساس منطقي عام، هما: "الأول: الأساس العقلي لشيء ما مُمثَّل، والثاني: الشيء الممثَّل، والقدرة المعرفية التي تظهر العلامة وتمثل الشيء متميزاً عن نفسه"(٦).

وتساءل جون توماس فيما إذا كان الأساس العقلي للعلامة يتكوَّن، في المقام الأول أو المقام الماهوي أو الجوهري، ضمن علاقة أنطولوجية أم علاقة متعالية – مفارقة؟ وبإزاء ذلك، اعتقدَ توماس أن العلامة تنخرط ضمن علاقة أنطولوجية (Ontological Relation)؛ علاقة كينونة ووجود، وليست علاقة مفارقة ولا حتى مجرَّد علاقة وجود مقولي (Categorial Being)؛ لأن علامات توماس "لا تدَّخر أي مضمون مطلق" (٧)، وهذا وحده كفيل بجعل كينونة العلامة أنطولوجية؛ فهي كينونة وجود ليست مقولية شكلية بعيداً أن تكون ذات حمولة ميتافيزيقية أو مفارقة. إنها فكرة ستجد صداها لدى الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر في الربع الأول من القرن العشرين.

في الواقع، أن هذا الاتجاه الفلسفي يستبطن رؤية تجديدية باكرة كان توماس قد جربها في زمانه وهو يضع اللمسات الأولى لبدء المسيرة الواقعية لكينونة العلامة؛ رؤية أحدثت قطيعة معرفية وكينونية مع وجود العلامة الميتافيزيقي أو التفسير الميتافيزيقي للعلامة؛ بل هي، وفي مجالها المعرفي، إشراقة معرفية أضاءها توماس في عتمة انحسار العلامة إلى الداخل الميتافيزيقي السابح في عالم المجرَّدات اللاهوتية المفارقة كما كان الحال في تجربتي أوغسطين ولومبار.

ولهذا، نلفى توماس يتحدَّث عن العلامة الطبيعية (Natural Sign)، وعن العلامة الاجتماعية (Social sign) (٨) في تكريس باكر منه للثقافة العالمة التي يريد للعلامات أن تسبح في بحارها. كما أنه، وفي معرض معالجته للكيفية التي تتشكَّل بها الدلالات، صنَّف العلامات إلى علامات داخلية (Interior Signs) تدور رحاها في عالم الذهن والعقل

والتفكير، وإلى أخرى خارجية (Exterior Signs) تتعلَّق بما هو خارج الذهن والعقل ولكن ذات ارتباط بهما كالكلمات المنطوقة، وهي علامات صوتية، والكتابة كالرسوم وكتابة الحروف، والإيماءات الجسدية (٩).

أنواع العلامات

العلامة لدى توماس، وعلى نحو عام، هي شيء متمثَّل ذهنياً، إنها تصوُّر أو هي ما يمثل شيئاً غير ذاته وفقاً لقدرة ذهنية أو ما يمثِّل شيئاً مُدركاً من دون أن يكون هو ذاته ووفقاً لقدرة ذهنية أيضاً. ويمكن وصف العلامة بأنها شيء آخر غير ذاته مُتمثَّل بقدرة ذهنية. وكل هذه المعاني كثَّف توماس دلالاتها في تعريف جامع مانع؛ - العلامة هي: "ما يمثِّل شيئاً آخر غير ذاته وفقاً لقدرة إدراكية" (١٠) - وهو تعريف عام يشمل العلامات الشكلية أو الأساسية (Formal Signs)، والعلامات الثانوية أو المساندة أو الأداتية (Instrumental Sign). إنها تصنيفات علاماتية سيعمل جون توماس على تكرارها مرارا (١١).

كان جون توماس قد صنَّف العلامات أربعة أنواع، وهو تصنيف يدخر كرماً معرفياً أصيلاً - على الأقل في حينه - يوم لم يكن أحد يفرِّع العلامات ويمنحها تعريفات خاصّة بها للكشف عن كينونة هويتها من حيث المعنى والمبنى. وهذه الأنواع هي: العلامة الصورية، والعلامة الثانوية أو المساندة أو الأداتية، والعلامة الطبيعية، والعلامة العُرفية. لكننا، وإذا ما نظرنا في التعريف الوجيز لمفهوم العلامة الذي سكَّه توماس نجد أنفسنا وللوهلة الأولى بإزاء ثلاثة أركان متعاضدة، هي:

- **الركن الأول**: إن الإنسان المدْرِك بما له من قدرة إدراك معرفية لا يمكن للعلامة أن توجد من دونه. ويتضح هنا دور الجانب البشري والإنساني في وجود كينونة العلامة، وهو الجانب الذي أكَّده توماس باكراً ليكون أساساً جوهرياً من أساسات وجود العلامة لديه بغض النَّظر عن طبيعة هذا الوجود سواء كان وجوداً صورياً/ شكلياً أم طبيعياً أم عرفياً أم ثانوياً/ مسانداً/ أدواتياً؛ ذلك أن العلامة، وفي نهاية ظهورها وتجليها، هي بناء ذهني بشري.

– **الركن الثاني**: الفصل بين الشيء وعلامته المدركة أو العلامة الجديدة المتولِّدة عن وجود شيء ما يوجد هناك وقد تمَّ إدراكه من جانب الإنسان في لحظة معينة، هذا الشيء، وبمجرَّد إدراكه بعلامة أو تحوّله إلى علامة مُدرَكة، سيتوارى عن قصدية الإدراك الذي سيهتم بالعلامة المدركة بما لها من دلالة.

– **الركن الثالث**: إن العلامة المدركة، كعلامة ذهنية تم بناؤها في عالم الذهن ليس بعيداً عن الحواس البشرية، هي كينونة ذهنية جديدة.

تكاد هذه الأركان الثلاثة تنطبق على أغلب العلامات التي صنَّفها توماس، لاسيما وأنه قدَّم تعريفاً عاماً للعلامة، لكنه خصَّ أنواع العلامات الأربعة التي صنَّفها ببعض الميزات الهوياتيَّة التي هي ميزات العلامة في تعريفها العام سوى ما ستكشف عنه تعريفاته الفرعية للعلامات، وهي:

(أ) العلامة الأساسية أو الصورية أو الشكلية (Formal Sign): وهي الإدراك الشكلي الذي يمثل نفسه بنفسه وليس بغيره (١٢).

في الواقع، لا يريد توماس مغادرة البنية المنطقية في التعريف، لكنه يجد نفسه محاصَراً بكينونة وجود العلامة، لا سيما وأنه يفكِّر بالعلامة في ضوء مراتب تتدرَّج بين الداخل والخارج، خصوصاً أنه كان قد قال بوجود علامات طبيعية وأخرى اجتماعية، وعلامات داخلية وأخرى خارجية، لكنه يبقي على الطابع الهيكلي، وهو أساسي، للعلامة الذي يفرزها ككينونة شكلية بحيث يمكن ملؤها بالدلالة عندما تنخرط في مراتب الكينونة الواقعية إدراكاً وتمثيلاً، لكنه يؤكِّد على داخلية (Internal) هذا النوع من العلامات كونها ذات صلة مشدودة إلى العالَمين؛ الذهني والعقلي.

(**ب**) العلامة الثانوية أو المساندة أو الأداتية (Instrumental Sign): هي إحدى العلامات التي تصوّر شيئاً ما آخر غير ذاته، وتكون متواجدة من ذي قبل كموضوع مُدرك مثل **بصمة قدم ثور** مطبوعة على الثرى التي تدل على قدم ثور ما. وغالباً ما يُعطى هذا التعريف للعلامات عموماً (13) من حيث كونها أداة أو من حيث طابعها الأداتي.

ترتبط هذه العلامة بالعالم الخارجي، فهي من العلامات الثانوية التي يمكن توسُّلها للتدليل على شيء ما موجود يُفهم كعلامة دالة على وجود ما يمكن أن يتحوَّل إلى الذهن كعلامة مفكَّر فيها؛ فهي علامة ذات معطى واقعي أو خارجي أو حقيقي من حيث مصدرها الكينوني، ولكنّها أقرب إلى العلامة الأيقونية (Icon Sign) التي سوف يتناولها السِّيميائيون فيما بعد مثل تشارلز بيرس، لاسيما أن توماس كان قد عزَّزها بمثال طبعة قدم الثور. كما أن توماس يعتقد، إلى جانب ذلك، بأن هذا النوع من العلامات لا تشوبه أية صعوبات، فهي علامات مفيدة ومجدية وواضحة.

أما المعنى الأداتي أو الثانوي أو المساند، المذكور في متن هذا التعريف، فهو الذي يتجلىّ في العالم الخارجي أو الطبيعي الذي تكثر فيه العلامات البشرية والحيوانية والمناخية وغيرها مما هو داخل في هذا السياق؛ تلك العلامات التي يمكن اعتبارها أدوات أو وسائل من شأنها بناء أو إدراك علامة ذهنية دالة على وجود شيء ما في الطبيعة يمكن إدراكه على نحو علاماتي أو سيميائي.

(ج) العلامة الطبيعية (Natural Sign): هي واحدة من العلامات التي تصوِّر طبيعة الشيء على نحو مستقل عن أيْ تعاقد أو عُرف مهما كان شأنه، وتمثل أيضاً حالة للجميع **كالدخان** الذي يدلُّ على وجود النار الملتهبة (14).

نحن هنا أيضاً بصدد علامة خارجية المصدر، علامة طبيعية ليست شرطاً أن تكون فيزيائية؛ فوجود الدخان يدل على وجود نار في كل مكان وزمان، والدخان، بذلك، علامة طبيعية لا ترتبط بأي تعاقد أو اتفاق مجتمعي – مجتمعي أو فردي – فردي، لأنها علامة عامَّة في كل مكان وزمان. ونلاحظ على توماس هنا أنه يركِّز على الجانب الطبيعي للشيء (Natural) في هذه العلامة، ما يعني أن الدخان الطبيعي المتصاعد جرّاء اشتعال النار هو الدخان عندما يتجرَّد من مادِّيته عبر التمثيل الذهني ويصبح معنى أو دلالة كعلامة بوصفه علامة.

(د) العلامة العُرفية (Customary Sign): هي تصوُّر ناتج عن استعمال فحسب، ومن دون أي إلزام شائع، كالمناديل الموضوعة على الطاولة التي تدل على تناول وجبة طعام ما (15).

يتضح من هذا التعريف أن هذا النوع من العلامات ينخرط في مجال العلامات الخارجية المصدر أيضاً، وتحديداً ينتمي إلى العلامات الاجتماعية (Social Sign) العُرفية التي تنمو من خلال الممارسة المجتمعية اليومية المطردة على الدوام من دون تحولها إلى قانون إلزامي.

ولعل المثال/ الشاهد الخاص بالمناديل الذي يذكره توماس يفسِّر لنا المقصود بالجانب العُرفي (Customary) في طبيعته النسبية والمتغيرة والمختلفة من وزمان مكان إلى غيرهما التي تسم هذه النوع من العلامات الناشئة عن استنتاج فردي يتحوَّل إلى قناعة جماعية.

إن الطابع الخارجي المصدر للعلامات هو المصدر الرئيس لوجود العلامات، إلا أن هذا المصدر يبقى يمثل مضموناً لا يمكن له أن يتحوَّل إلى علامة من دون العلامة الأساسية أو الشكلية أو الصورية التي تتلقّى المضمون أو الدلالة لتكون لدينا علامة ذات معنى ومبنى أو دال ومدلول بحسب التعبيرات التي وجدت لدى السِّيميائيين الذين جاءوا بعد توماس رغم أن هذا الأخير استعمل مصطلح المدلول أو المدلول عليه (Signified) في غير مكان من كتابه وهو يناقش علاقة الدلالة بالمدلول، وعلاقة المدلول بالعلامة وذلك عندما تساءل توماس مرّة: "فيما إذا كانت علاقة مدلول العلامة هي نفسها علاقة العلامة بالقوة الإدراكية أو المعرفية أم لا؟" (١٦)، ولا يد من الإشارة هنا إلى أن الخلط بين الدال والمدلول كان متوارثاً منذ أرسطوطاليس الذي لم يفرِّق بين النحو والدلالة على ما يرى أمبرتو إيكو (١٧)، بينما حاول جون توماس تقديم إيضاح يتجاوز ذلك الخلط المتوارث.

لا تظهر الجوانب الدلالية للعلامة كشيء محض أو تلقائي من ذاته بذاته، كما أن دلالة العلامة لا تظهر مضاءة بذاتها، فحتى العلامات الطبيعية والمجتمعية والخارجية هي ليست علامات ناضجة الكينونة من دون القوة الإدراكية التي من شأنها جلب ما هو قابل للمعرفة إليها لكي تحوِّله إلى معنى مُدرك يُفهم على أنه علامة، وهنا سيلعب كل من الإحساس والإدراك والذهن والعقل والتخيُّل دوراً فاعلاً في إنتاج العلامات. إن ذلك سيبدو أساساً جوهرياً للمعرفة السِّيميائية التي تمثل العلامة المدركة ذهنياً حجر الأساس فيها.

الخلاصة

إن المعرفة السِّيميائية الحديثة والمعاصرة مدينة إلى جون توماس في تقعيد الكثير من مفاهيمها ومسائلها وقضاياها، وما هو مؤسف أن جون لوك ما تعرَّف إلى محاولة توماس تلك. ولذلك، وعندما ننظر – على سبيل المثال – إلى اشتغالات تشارلز سانت بيرس على العلامات، سنجدها تستوفي الهيكلية العامّة التي اشتغل عليها توماس في مباحث العلامة قبله ربما من دون أن يكون بيرس قد قرأ مباحث توماس – وهذا أمر غير محسوم إلى الآن! – لكنهما معاً جعلا من "المنطق" مجال تأمُّل في العلامات عامّة، وفي الوعي السِّيميائي على نحو خاص، وكل ذلك غير بعيد عن قراءة إدموند هوسرل لماهيَّة العلامة في ضوء مباحث المنطقية التي لن تحلو لفيلسوف فرنسي ناصب العداء للميتافيزيقا كجاك دريدا (١٩٣٠ – ٢٠٠٤) عندما تصدّى ناقداً مفهوم العلامة لدى هوسرل وذلك في كتابه الحجاجي (الصوت والظاهرة) (١٨) الذي صدر في باريس عام ١٩٦٧، دريدا تصدّى، أيضاً، لنقد رؤى فردينان دي سوسير (١٨٥٧ – ١٩١٣)، وذلك في كتابه (الكتابة والاختلاف) (١٩) فيما قدَّم سوسير من أفكار فلسفية عن العلامات وهو اللغوي الشهير الذي فتح للقرن العشرين آفاق البحث اللساني والسِّيميائي على نحو واسع الاتجاهات.

تعد تجربة جون توماس في المعرفة السِّيميائية ذات طابع ريادي عندما تناولت شؤون العلامات بعيداً، إلى حدٍّ ما، عن التأمُّلات اللاهوتية والميتافيزيقية التي كان يُنظر من خلالها إلى العلامات، كما أن مساهمته التصنيفية تلك تعد باكرة وواضحة مقارنة بمحاولات من جاء بعده في ذلك الزمن الفلسفي اللامع.

إنها تجربة ثرية تلك التي أقبل عليها جون توماس وهو يكشف عن آليات توليد العلامات في الذهن والعقل بمساعدة الحواس؛ تجربة عقل فلسفي نابض وضع المعرفة

السِّيميائية على مسطرة التفكير البشري بوصف – هذا الأخير – المولِّد الحقيقي للعلامة سواء كانت شكلية أم طبيعية أم عُرفية.

أخيراً، لقد حاول جون توماس (جون سانت بوانسو) تأثيث المعرفة السِّيميائية وهي في فجرها المشرق ببعض ما كانت تحتاجه من تحرُّر عن سطو الوعي اللاهوتي والميتافيزيقي الجاثم على مباحث المنطق وبقية مباحث الفلسفة، ذلك الوعي المتحكِّم بآليات عمل الإحساس والذهن والعقل والفهم والإدراك؛ بل وتأثيث الوعي السِّيميائي ببعض ما يحتاجه من دفء إنساني حميم عندما جعل العلامة الحقيقية تلك الكينونة المفكَّر فيها من خلال التمثيل البشري.

الهوامش

(1) Deely (John. N); **Tractatus De Signs**: **The Semiotic of John Poinsot**, University of California, Los Angeles, London, 1985. Included the (John Poinsot; **Ars Logica**, First Publish Alcala de Henares Iberia, 1632).

وللمزيد عن حياة توماس انظر:

- Craig (Edward); **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, New York, Routledge, 1998.

(2) Locke (John); **An Essay Concerning Human Understanding**, Chapter xxi: Classifying the sciences, P. 289, Jonathan Bennett, 2004. (Pdf).

(3) Poinsot (John); **Tractatus De Signs**, p. ١١٦.

أما بالنسبة إلى تعرف الرواقيين فقد ذكره أمبرتو إيكو: (**العلامة... تحليل المفهوم وتاريخه**، ترجمة: د. سعيد بنكراد، مراجعة: سعيد الغانمي، ص ٦٧، المركز الثقافي العربي ومشروع كلمة، بيروت – أبوظبي، ٢٠٠٧). وفي هذا الصدد، كان كل من بول موبلي وليتسا جانز قد تطرقا إلى المناظرات بين الرواقيين والأبيقوريين في أثينا حوالي ٣٠٠ ق. م.، وتمثلت "نقطة الجدل الكبرى في الاختلاف بين العلامات الطبيعية التي تحدث تلقائياً في الطبيعة، والعلامات العُرفية المخصَّصة للتواصل على وجه الدقة، ورأى الرواقيون، على نحو خاص، أن العلامة المثالية هي ما نطلق عليه اسم **العَرَض الطبي**، وظل هذا العَرَض **علامة نموذجية** طوال الفترة الكلاسيكية حتى وضع الأساس الأكبر لاستنطاق الغرب للعلامات في العصور الوسطى نتيجة لتعاليم القديس أوغسطين الذي طوَّر نظريته في **العلامات العُرفية** Data Signs، وبذلك قدَّم هذه العلامات بصفتها الموضوعات المناسبة للتمحيص الفلسفي. انظر: (بول موبلي وليتسا جانز: **علم العلامات**، ترجمة: جمال الجزيري، مراجعة: د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ١١ – ١٢، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥).

(4) Lombard (Peter); **The Four Books of Sentences**, First Book, Distinction 1, Chapter I, (**Every doctrine concerns things and/ or signs**), and Distinction 45, Chapter I, (**On God's Will**, **which is God's Essence**, **and on Its signs**). See: (John Poinsot; **Tractatus De Signs**, p. 344).

المصدر:
(http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/commentary-project.html).

(5) Poinsot (John); **Tractatus De Signs**, p. ١١٦.

(6) Poinsot (John); **Ibid**, p. ١١٦.

(٧) Poinsot (John); **Ibid**, p. ١١٨.

(٨) Poinsot (John); **Ibid**, p. ١١٨.

(٩) Poinsot (John); **Ibid**, p. ٣٤٥.

(١٠) Poinsot (John); **Ibid**, p. 27.

(١١) Poinsot (John); **Ibid**, p. ١١٦.

(١٢) Poinsot (John); **Ibid**, p. 27, p. 269.

(١٣) Poinsot (John); **Ibid**, p. 27.

بعد نحو أربعة قرون، سنجد الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (١٨٨٩ – ١٩٧٦) يناقش فكرة الأداتية في الفلسفة العلاماتية بوصفها نمط كينونة، ويعرِّف الأداة بأنها "الكائن الذي يلاقينا عند الانشغال". انظر: مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ترجمة: د. فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، ص ١٥٥، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠١٢. وقبل هيدغر بقليل كان تشارلز بيرس قد عزز مكانة الأداة في النظام العلاماتي عندما عدَّ العلامة أداة الإنسان في علاقته بالعالم.

(١4) Poinsot (John); **Tractatus De Signs**, p. 27.

يقول أمبرتو إيكو: "أما العلامات الطبيعية الأصلية فأمرها مختلف؛ فقد صنّفها باحثون كثيرون ضمن العلامات، إلا أن باحثين آخرين مثل بيوسنس وسيغر، رغم اعترافهما بوجودها، رفضا أن يمنحاها وضع علامة. وهناك موقف مخالف عبَّر عنه كريماس في سنة ١٩٦٨ من خلال حديثه عن سيميائيات للعالم الطبيعي، فقد ألحَّ على أن كل حدث من طبيعة مادية كالعلامة الطقسية، وطريقة المشي [على سبيل المثال]، هو ظاهرة دلالية نؤوِّل من خلالها الكون استناداً إلى تجارب سابقة علّمتنا قراءة هذه الأحداث باعتبارها عناصر تكشف عن شيء ما".

انظر: (أمبرتو إيكو: **العلامة.. تحليل المفهوم وتاريخه**، **مرجع سابق**، ص ٦٥). أما دراسة ألجيرداس جوليان غريماس (١٩١٧ – ١٩٩٢) فهي: (**شروط سيمياء العالم الطبيعي**، ترجمة: مركز الإنماء

القومي، ص ٧٧ وما بعدها، مجلة (**العرب والفكر العالمي**)، العدد (٨)، بيروت – باريس، **خريف** ١٩٨٩).

(١5) Poinsot (John); **Tractatus De Signs**, p. 27, p. 269.

(16) Poinsot (John); **Ibid**, p. ١٥٣.

(١٧) أمبرتو إيكو: **العلامة... تحليل المفهوم وتاريخه**، **مرجع سابق**، ص ٢١٥.

(١٨) جاك دريدا: **الصوت والظاهرة.. مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل**، ترجمة: د. فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥.

(١٩) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ترجمة وتقديم: د. أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨.

الفصل الثالث

من الأشياء إلى العلامات
جون لوك وعلم السِّيمياء

من الأشياء إلى العلامات
جون لوك وعلم السِّيمياء*

ولد جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) في مدينة (رينغتون) القريبة من (بريستول) الإنجليزية لأب يعمل محامياً من الطبقة الوسطى كان مفطوراً على حب الحرية والعدالة ففُطر الولد على سرِّ أبيه. درس لوك الابن الكهنوت في (جامعة أكسفورد) عام ١٦٥٢، وتالياً درس الطب، وعمل في مجاله، وفي مجال العمل السياسي، ورحل إلى فرنسا، ومن بعدها إلى هولندا حتى عاد عام ١٦٨٨. ولم يكن لوك يعرِّف الفلسفة إلا صدفة في عام ١٧٧١ يوم دارت حوارات بينه وأصدقاء له في مبادئ الدين والأخلاق فأحبَّ الدرس الفلسفي وتعلَّق به، وراح يغامر في مناقشة دقائقه برغبة عارمة، وشغلته مسألة المعرفة البشرية والبحث الاستباقي إمكانات العقل البشري في ليضع رسالة صغيرة عنوانها (في العقل الإنساني) كانت عماد تفكيره في مسائل المعرفة على مدى عقدين من الزمان تقريباً ليضع كتابه (مبحث في الفهم البشري) عام ١٦٨٩ بداية، ويطوِّره وينقحه في طبعة أخرى صدرت عام ١٦٩٠ تالياً، ومن ثم يظهر في طبعة أخرى عام ١٦٩٤ كما سنتبين ذلك لاحقاً.

ترتبط محاولة لوك لإنشاء مذهب في العلامات (Doctrine of Signs) بمشروعه الفلسفي الذي بدا جديداً على عصره، خصوصاً ما يتعلَّق بمباحث نظرية المعرفة التي يُعتقد وبحسب عدد كبير من الفلاسفة، أنها جاءت كإضافة نوعية رسمت معالم طريق جديد لتيار فلسفي أخذ ينمو تالياً. فنظرية المعرفة ذات الأصول الفلسفية القديمة، "لم تقرر لها أبحاث مستقلة إلا منذ عهد جون لوك، الذي وضع هذا البحث في صورة العلم المستقل، وذلك في مؤلَّفه (مبحث في الفهم البشري)، (١٦٩٠)"(١). وهو الكتاب الذي يُعدُّ، وبحق، "أول بحث علمي منظَّم يتناول بالفحص والدرس أصل المعرفة، وماهيتها، وحدودها، ودرجة اليقين فيها حتى إننا لا نكاد نجد قبله محاولة جديَّة وواضحة لدراسة مسائل المعرفة دراسة مستقلة"(٢)، كونه انفرد بالإجابة عن سؤال مركزي كان

مطروحاً أما الفلاسفة الذين عاصرهم لوك مفاده: "ما طبيعة المعرفة الإنسانية، وما مداها؟" (٣).

إن الذهنية الموسوعية التي فُطر عليها جون لوك منحته قدراً من الأصالة فيما كتب وأنشأ من نظريات فلسفية؛ لذا ليس من الغرابة أن نجد محاولته التأسيسية لمذهب العلامات أنها تعدُّ لبنة من لبنات أصالته الفكرية. ليس هذا فحسب؛ بل هيأت له تلك الذهنية الموسوعية مُكنةً بارعة في خلق رؤية فلسفية متساوقة المباني؛ فالتأسيس الفلسفي لمذهب العلامات تجده متساوقاً مع نظريته في المعرفة، وهذه الأخيرة تجدها متساوقة مع دعوته لإنشاء مذهب في العلامات؛ فمنجزه هذا لم يولد إلا من رحم التفكير العميق والتنظير الأصيل لنظرية معرفة ضمَّها كتابه آنف الذكر.

نظرية المعرفة

لم تظهر نظرية المعرفة لدى لوك إلا على نحو نقدي وحواري؛ فقد وضع رؤى المدرسة العقلية التي كان يتزعمها الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) وأتباعه على مشرحة التحليل النقدي، ويومها كان هذا الفيلسوف الفرنسي قد رحل، إلا أن أفكاره كانت ثاقبة الحضور من بعده في أوروبا وبريطانيا، وتالياً في الولايات المتحدة. وكان ديكارت قد جعل الأفكار ثلاثة أنواع، هي:

أولاً: الأفكار الحسية الاتفاقية التي تعرض للحواس كاللون والطعم والرائحة والذوق، وهي أفكار ليست ذات قيمة لأن مصدرها الحواس الخمس.

ثانياً: الأفكار الخيالية التي تأتي إلى الذهن عن طريق المخيَّلة كفكرة الحيوان المجنّح الذي يطير، وهي أفكار لا قيمة لها في المعرفة الحقة.

ثالثاً: الأفكار الفطْرية التي نعرفها بمجرَّد معرفة طبيعتها كعرفتنا عن الأشياء والوجود والنَّفس والحقيقة والامتداد والله (٤). وهذه "الأفكار هي أساس المعرفة الموضوعية الدقيقة التي تُدرك أيضاً الكوجيتو، وأن النَّفس [هي] جوهر ماهيته الفكر، وأن المادَّة [هي] جوهر ماهيتها الامتداد، بالإضافة إلى أفكارنا عن الحقائق الرياضية" (٥).

عندما قرأ لوك نظرية ديكارت في أصل الأفكار الفطْرية، راح يقلّب كل النظريات ذات الموروث الفلسفي التي تقول بالأصل القبلي كأفلاطون واتباعه المثاليين الذين يعتقدون بوجود الأفكار قبلياً في الذهن، وهي تخرج عن طريق التذكُّر إلى حيز الفعل، وأصحاب نظرية الاستعداد الطبيعي لدى الإنسان، وهي نظرية أرسطوطاليس وأصحابه، ونظرية الأفكار الفطْرية أو الغريزية التي قال بها ديكارت، فضلاً عن النظريات الحدْسية التي تعطي للحدْس (Intuition) قيمة قبلية في العقل، لكنه ركَّز نظره على نظرية الأفكار الفطْرية في التحليل والنقد، وهو التركيز الذي ينطوي ضمنياً، على نقد عام لنظرية الأفكار الفطْرية في الخطاب الفلسفي العقلي الاتجاه. يقول لوك: "نحن نعتقد بأننا على وعي وشعور بأننا حاصلون في عقولنا على أفكار كالبياض والصلابة، وحلاوة الطعم، والحركة، والإنسان، والفيل، والجيش، ونحو ذلك، لكننا نتساءل: كيف نكتسب تلك الأفكار؟" (٦).

بنفي لوك أن يكون العقل مزوّداً بالأفكار الفطْرية (Innate Ideas)، فهو يعتقد أن العقل البشري غرفة مظلمة أو صفحة بيضاء خالية من أية أفكار فطْرية أو قبلية، وأن المعرفة البشرية مكتسبة عن طريق الخبرات الحسية التي يجرِّبها الإنسان في حياته اليومية، وأن العالم الخارجي للإنسان هو مصدر كل معارفنا. وتمشياً مع ذلك، فإن "العقل كان خالياً من الأشياء [في] البداية، ويلجأ لوك إلى بعض المجاز لتصوير العقل في هذه الحالة المبدئية، فقد كان يصفه مثلاً بغرفة ما زالت خالية، ويصفه أيضاً بالصفحة البيضاء أو الورقة الناصعة البياض التي لم يخط عليها أي حرف من الحروف، ويستخدم، في موضع آخر، مصطلح (Tabula Rasa) أو لوح من الاردواز. وتحمل جميع هذه التعابير في ثناياها معنى السلبية؛ فالغرفة قابعة هناك إلى أن يضع أحدٌ ما شيئاً فيها، لأنها لا تخلق فحواها، كما أن لوح الاردواز الخالي من الكتابة أو الصفحة البيضاء الناصعة لم يؤخذ رأيه أو رأيها فيما سينقش عليه أو عليها، فلا بدَّ من وجود منْ يتولى ذلك" (٧). وفي ضوء ذلك أيضاً، هناك نوعان من الأفكار في فلسفة لوك، هما:

أولاً: الأفكار البسيطة (Simple Ideas): هي الصفات الخاصّة بالأشياء كالبرودة والصلابة وغيرها، ومصدرها الإحساس البشري بالعالم الموضوعي والذاتي، والعقل يحصل عليها من العالم الخارجي، كما أنها تعتبر المادّة الأساسية للمعرفة البشرية، ويقسم لوك هذه الأفكار البسيطة إلى أربعة أنواع، هي:

(١) أفكار تصل إلى العقل بواسطة حاسة واحدة؛ كأفكار اللون، والصوت، والرائحة، والمعاني المحسوسة بالحواس الظاهرة مثل قولنا: بارد، حار، صلب، أملس، خشن، امتداد، حركة.

(٢) أفكار تصل إلى العقل بأكثر من حاسَّة؛ كأفكار المكان، والشكل، والحركة، والمعاني المدركة باطناً التي ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة.

(٣) أفكار تتكوَّن في العقل بواسطة التأمُّل الذاتي أو الاستبطاني، وهو ما يسيمه لوك بالعمليات العقلية؛ إذ يرى أن فينا عمليتين عقليتين أساسيتين هما الفكر والإرادة، ويتفرَّع عن عملية الفكر تلك عمليات الإدراك الحسي، والتصوُّر، والتخيُّل، والإثبات، والنفي، والاستدلال، والتذكُّر، وما إلى ذلك.

(٤) أفكار تتكوَّن بواسطة الإحساس والتأمُّل الذاتي معاً؛ كاللذة أو الألم، والسرور أو الحزن، والقلق أو القوة، والوحدة والتتابع، أي: المعاني المحسوسة والمدركة باطناً معاً، والنَّفس فيها منفعلة وتسجل الواقع (٨).

ثانياً: الأفكار المركَّبة (Complex Ideas): وهي الأفكار التي يركِّبها العقل بالاعتماد على الأفكار البسيطة من خلال دور إيجابي له معها، والنَّفس فيها منفعلة، ويكمن ذلك في إخضاع الأفكار البسيطة إلى عمليات التركيب التي تتألف من المضاهاة (Comparing)، والجمع أو الإنشاء (Combining)، والتجريد (Abstraction) بغية صياغتها وهي مطبوعة بطابعه. أما "المضاهاة فتكون المعاني المندرجة تحت اسم "الإضافة"، وأما الجمع فهو التأليف بين المعاني البسيطة، بينما التجريد هو الانتباه إلى الخصائص المشتركة بين الجزئيات، وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئي فنحصل على معان

كلية تدلُّ على كل منها بلفظ واحد يغنينا عن ألفاظ لا تحصى للدلالة على كل جزئي، كما يغنينا عن حفظ صور الجزئيات وهي لا تحصى أيضاً" (٩).

ويقسِّم لوك الأفكار المركَّبة إلى ثلاثة أنواع، هي:

(١) الأعراض أو الضروب أو الأحوال: وهي التي تدلُّ على صفات لا تتقوَّم بنفسها أو بذاتها؛ بل توجد بغيرها؛ كالجمال الذي نصف به "الزهرة" أو التناسق الذي نصف به "الحديقة"، أو "الطيران" أو "الحمرّة".

(٢) الجواهر: وهي أفكار دالة على أشياء توجد بذاتها؛ كفكرة الزهرة، والحديقة، والإنسان، والغزالة، والشجرة.

(٣) الإضافات أو العلاقات: وهي أفكار تعبر عن روابط معينة كفكرة الأبوة والبنوة، وعلاقات أكبر من وأصغر من. ويمكن عدَّها "الأفكار التي تظهر بدءاً من عقد مقارنة بين أشياء كثيرة، وإليها تنتمي تصوُّرات العلة، والفعل، والعلاقات المكانية والزمانية، والهويَّة، والاختلاف" (١٠).

في فلسفته، يعطي لوك للصفات الأولية للأشياء (Primary Qualities) أهمية كبيرة؛ فهي صفات أساسية. ويعتقد أنها لا يمكن أن تنفصل عن الأشياء؛ فلكل جسم مادي صفات الشكل والصلابة والطعم التي لا تنفصل عنه مهما طرأت أية تغيرات أنطولوجية عليه، ولا يمكن للأشياء أن توجد من دون صفات أولية، أما أفكارنا عنها فهي شبيه بها ولا تكاد تختلف عنها، وهي موجود وجوداً أصلياً وحقيقياً سواء أدركناها أم لم ندركها فهي باقية من الناحية الوجودية.

وعندما تصل هذه الأفكار الأولية إلى الذهن، من خلال الإدراك الحسي، يأتي دور العقل والذهن في تمثيلها لتولَد الصفات الثانوية للأشياء (Secondary Qualities)، وهي صفات غير حقيقية، ولا تشبه الصفات الأولى، ويمكن للأشياء الأولى أن توجد من دونها، وهي ترمز إلى خصائصها وتولّد لدينا بعض الإحساسات عن طريق صفاتها الأولية كالكتلة، والشكل، والبناء أو التركيب، والحركة غير المحسوسة، والألوان، والأصوات، والطعوم، والروائح، والنعومة، والخشونة، وغيرها من الإحساسات الأخرى.

ولكن هذا لا يكفي، فهناك ما يسميه لوك بالقوى (Powers)، ويعني بها: القدرة الموجودة في الجسم، والتي تحدث تغييراً في شكله أو بنيته أو حركته التي من شأنها التأثير في حواسنا. وهذه القوى، إلى جانب الصفات الثانوية، لا توجد في الأشياء ذات الصفات الأولية، أنما توجد كمجرّد استعداد يؤثر في عقولنا. وفي ضوء ذلك، تقوم فلسفة لوك على المساند الأربعة الآتية:

(١) الموضوعات الخارجية أو الأشياء الواقعية: إن الكائنات موجودة وجوداً مستقلاً عن معرفتنا بها. ويمكن لهذه الموضوعات أن تستمر في الوجود حتى لو لم يكن هنالك أفراد يدركونها. كما أن الأفكار تعتمد في وجودها على العقل بالرغم من أن قيامها فيه مستمد أصلاً من الأشياء الخارجية.

(٢) الموضوعات الخارجية أو الأشياء الواقعية: إن الكائنات لها صفات لا تستمد وجودها أو طبيعتها من العقل، ولكن الأفكار التي تمثِّل الأشياء والصفات في العقل تعتمد على العقل. ولما كان هذا الأخير – العقل – يعتمد اعتماداً تاماً في أفكاره على الصفات الأولية القائمة في الأشياء، فمثل هذه الصفات تعتبر حقيقية. ولكن، ولما لم يكن في الأشياء صفات ثانوية مطابقة لأفكارنا المركَّبة، فإن هذه الصفات الثانوية يمكن اعتبارها صفات ذاتية وليدة نشاط العقل.

(٣) الأشياء الخارجية أو الأشياء الواقعية: إن الكائنات وصفاتها لا يؤثر فيها أننا نعرفها، ولكن الأفكار تخضع لتأثير العقل، والأفكار البسيطة يستقبلها العقل كما هي، وموقفه منها هو موقف سلبي، والأفكار المركَّبة تتولَّد في العقل من الأفكار البسيطة، ومن ثمَّ فالعقل هو الذي يصطنعها ويشكّلها.

(٤) لا توجد الموضوعات الخارجية أو الأشياء الواقعية: إن الكائنات على نحو ما تبدو في الأفكار المركَّبة؛ بل كما تظهر في الأفكار البسيطة. والأفكار المركَّبة لا تشبه الأشياء ما دام بناؤها قد يختلف اختلافاً كبيراً عن البناء الواقعي للأشياء؛ فكل معرفة ناتجة عن الأفكار المركَّبة هي عرضة للخطأ، وليست معرفة وثيقة (١١). وهذا يعني أن لوك يفترض لتحقيق عملية المعرفة ثلاثة عناصر، هي: **أولاً**: عقلٌ مُدرِك. **ثانياً**: أفكار في

ذلك العقل تمثّل أو ترمز إلى الشيء المادي الموجود في العالم الخارجي. **ثالثاً**: الشيء المادي في الخارج والمراد إدراكه(١٢).

الأفكار والعلامات

وكما أسلفنا، يبدو واضحاً أن جون لوك لا ينفي وجود العالم الخارجي، فهو، وعندما يقلل من أهمية الأفكار الأولية، نراه يؤكِّد، من وجهة أخرى، بأن هذه الأفكار الأولية هي الأساس الذي تنبني عليه معرفتنا تالياً. ولكن، ومهما يكن الخلاف بشأن أهميتها، فإن الصفات الأولية هي أفكار حسية، وهي عناصر دالة على وجود الأشياء، فلوك يقرُ ضمناً بوجود علامات للأشياء الخارجية، وما الصفات الأولية سوى علامات (Signs) مرئية لنا عندما ننظر إليها باهتمام؛ بل وهي كذلك حتى لو لم ندركها فستبقى متاحة لغيرنا، وكذلك يمكن أن نصف علامات هذا النوع بأنها علامات طبيعية؛ فالشجرة التي هناك لها طول وحجم وشكل وصلابة وحركة ولون، وكل هذه الصفات الأولية ليست سوى علامات حسية دالة على وجودها الحسي كشجرة مرئية، وهي علامة دالة على فكرة أولية وبسيطة. وبالتالي، فإن الأفكار الخيالية التي لا تعد حقيقية، وليست ذات قيمة معرفية من منظور لوك، هي الأخرى تعدُ علامات خيالية أو علامات متخيَّلة رغم أننا لا نجد معادلاً موضوعياً أو خارجياً لها؛ فالثور المجنَّح هو مجرَّد فكرة من صنع الخيال البشري؛ لا وجود له في العالم الموضوعي، ولكن له علامة ذهنية أنتجها المخيال البشري على نحو مركّب بوصفه علامة متخيَّلة.

أما بقية الأفكار الأخرى المركَّبة التي خضعت لعمليات ذهنية كالمضاهاة والتركيب والتجريد، فهي بدورها علامات ذهنية دالة على معاني عدّة كفكرة الجمال التي نصف بها الزهرة أو التناسق الذي نصف به الحديقة، وفكرة الزهرة، والحديقة، والإنسان، والغزالة، والشجرة، وكذلك فكرة الأبوة والبنوة، والعلاقات بين أصغر وأكبر، وغير ذلك.

إن لوك، الذي يوصف بأنه إمام الفلسفة التجريبية (١٣)، لم يفرِّط بالعقل بوصفه طاقة ضرورية في إنتاج المعرفة مثلما وجدناه لا يفرِّط بمعطيات العالم الحسي أو

الخارجي. ورغم ذلك، نراه يعتقد بأن الفكر البشري "لا يدرك الأشياء مباشرة؛ بل بوساطة ما يمتلكه عنها من معان" (١٤) أو أفكار، وكان لوك قد "استخدم كلمة *أفكار* للدلالة على كل ما تتألف منه محتويات وعينا" (١٥) البشري.

في ضوء هذه الرؤية الخاصّة بنظرية المعرفة، راح لوك يؤسِّس للمعرفة عالمها السّيميائي؛ فعندما كان يكتب فصول مؤلَّفه (مبحث في الفهم البشري)، كان يبني أدوار **العلامة** في إنتاج المعرفة من دون أن يفكِّر بداية في أية صنافة للعلوم (Divisions of the Sciences) وهو يخط أفكاره تلك؛ لكنه، وهو يقترب من كتابة آخر الأوراق فيه، راح يضيف إليه فصلاً آخر هو (Chapter xxi: The division of the sciences) الذي ضمَّ صنافته للعلوم، ليسرع بالكتاب إلى المطبعة حتى صدر في عام ١٦٨٩، وليظهَر في طبعة ثانية عام ١٦٩٠ متكاملاً من حيث الفصول والرؤية (١٦). وهذا يعني أن التطبيق التفصيلي سبق التأطير المعارفي (Epistemology)، لكنهما معاً تكاملا في (مبحث في الفهم البشري) عندما طُبع عام ١٦٩٠.

لقد أولى لوك الجانب المصطلحي الخاص بالسّيميائية أهمية كبيرة في "الفصل الأخير" من كتابه هذا، إذ كان أمامه، وهو يكتب صنافته للعلوم، خصوصاً ما يتعلَّق بالسِّيمياء، مصطلح يوناني قديم شاعت ترجمته إلى اللاتينية بـ (Semiotike) ويعني بحسب لوك :مذهب العلامات (Doctrine of Signs) الذي عدّه منطقاً (As logic).

لقد عدَّ جون لوك البحث في الدلالة أساساً جديداً للمنطق الحديث، وكان أول من استعمل مصطلح (Semiotike) أو مذهب العلامات بحسب تعبيره، وعدَّه "العلم الثالث" في شجرة علومه التي صنّفها بأغصانها الثلاثة؛ هلم الطبيعة، وعلم الأخلاق، وعلم المنطق بوصفه مذهبا في العلامات، وخصَّ العلم الثالث منها - مذهب العلامات - بتعريف حقلي حيث عرَّفه بأنه "العلم الذي يدرس طبيعة العلامات التي يستعملها العقل لفهم الأشياء وتوصيل المعنى للآخرين" (١٧). فلا توجد في العقل الأشياء بذاتها، إنما توجد كعلامات دالة عليها، ونحن بحاجة إلى العلامات لغرض التواصل بيننا، كما أن الأفكار والكلمات هي وسائل عظيمة للمعرفة. وهذا يعني إننا، بحسب لوك، وفي معرفتنا للعالم

الخارجي، "لا نُدرك الأشياء المادية مباشرة، وإنما ندركها عن طريق الأفكار، وما ندركهُ إدراكاً مباشراً، إنما هو أفكارنا عن الأشياء فقط، وهذا [يعني] أن معرفتنا للعالم الخارجي هي معرفة غير مباشرة، وتتم عن طريق تلك الأفكار" (١٨). وخصّص لوك الباب الثالث (Book III: Words) من كتابه لدراسة "دلالة الألفاظ على المعاني، وتأثير اللغة في الفكر، ومعارضة الفلسفة المدرسية باعتبارها فلسفة لفظية، وإبطال حقيقة معاني الأنواع والأجناس" (١٩)، أو "دراسة الألفاظ وعلاقتها بمعانيها والأفكار، ومشكلة الكليات Universals، ومن ثمَّ التمييز بين الماهيات الإسمية والماهيات الحقيقية" (٢٠). ويتضمَّن "باب الألفاظ" في كتابه (مبحث في الفهم البشري) أحد عشر فصلاً فرعياً يقسِّم فيها، بداية، بين ألفاظ الأعلام (Names)، والألفاظ العامّة (General Words)، ومن ثم يقسِّم الأفكار إلى أفكار جزئية (Particles)، وهي بسيطة ومركَّبة، وأفكار عامّة (General).

الكلمة والدلالة

يعتقد لوك أن كل لفظ (word) من اللفاظ يجب أن يكون مقروناً بدلالة (Signification)، والألفاظ الخالية من الدلالات لا معنى لها، فلا يوجد لفظ من دون معنى أو دلالة. كما أن الألفاظ لا بدَّ لها وأن تشير إلى معان وليس إلى أشياء (Thinks) مادية أو موضوعية في العالم الخارجي. وهذا يعني، أن التعامل الدلالي يجب أن يقترن بالأفكار التي وصلت إلى الذهن أو إلى العقل لأنها مدار تفكيره وتأمُّله. ولهذا، توجد علاقة مباشرة داخل الذهن أو العقل بين الألفاظ والأفكار ودلالاتها، ولا توجد سوى علاقة غير مباشرة بين الألفاظ والأشياء.

لقد أشار جون لوك إلى الكثير من الألفاظ في اللغة ليست ذات دلالة سوى دلالتها كأدوات الربط في اللغة العربية وغيرها من اللغات كحرف الجر "من، إلى" أو حروف النفي "لا، كلا"، وحروف أخرى تبدو مساعدة في فهم المعنى بين الكلمات والجمل أو العبارات. لكنه ركَّز اكثر في الألفاظ (Words) ذات الدلالة التي يمكن أن ننتقل، من خلالها، إلى

المعاني أو الدلالات التي يتمثَّلها الذهن أو العقل البشري بوصفها علامات، ما يعني أن الذهن أو العقل كلاهما ينتج علامات متمثِّلة، ومعانينا "ليست صور الأشياء أو أشباهها وإنما هي علامات دالة عليها" (٢١)، وبالتالي تعتبر "المعاني المركَّبة نماذج يصنعها الفكر ويتأملها" (٢٢). وهذا يقودنا إلى تأمُّل علاقة الصفات الأولية والثانوية بالعلامات (Signs)؛ فالصفات الأولية للأشياء إنما هي علامات دالة على وجود الأشياء؛ فالمنازل التي نسكنها هي ذات صفات أولية مثل: الطول، والعرض، والارتفاع، والشكل، واللون، والفضاءات المكانية، وغيرها من العناصر الداخلة في بنية المنزل الذي له علامات جزئية تمثل عناصر بنيته الكلية، فضلاً عن علامته الكلية التي هي علامته الوجودية. ولكن هذه العلامات الدالة على صفات أولية أو كيفيات أولية هي مجرَّد أفكار أولية أو علامات كيفية أولية غير منفصلة عن أشيائها لأنها تحمل شكل وصلابة وامتداد ولون ووضعية المنزل كشرط وجودي أصلي وحقيقي للأشياء.

وقد يمرُّ نفر منّا بأحد هذه المنازل، وليكن هذا الشَّخص قادماً من الصحراء إلى المدينة للمرّة الأولى في حياته بحيث لم ير من قبْل منزلاً، ويدرك هذا البيت الذي يراه لأول مرّة في كليته وفي تفاصيله إدراكاً حسياً عاماً، وتصبح لديه مجموعة من المدركات الحسية التي هي صفات أولية أو علامات أولية، ويبدأ ذهنه وعقله بالتفكير فيها وقد ترك المنزل وراءه ومضى في طريقه، فتتحوَّل تلك الأفكار الحسية عن المنزل إياه إلى مدركات ذهنية يسيمها لوك بالصفات الثانوية التي هي علامات ثانوية لذلك المنزل، وهي علامات غير حقيقية من حيث وجودها الحسي لأنها علامات ذهنية، ولا تشبه العلامات الأولية الحقيقية لأنها مرَّت بعملية إدراك بشري، وتحوَّلت، من خلال ذلك، إلى رموز علاماتية تتضمّن خصائص ذلك المنزل أو لنقل تحمل علامات ذلك المنزل مثل: الطول، والعرض، والارتفاع، والشكل، واللون، والفضاءات المكانية، وغيرها من العلامات المخلوقة أو المتمثَّلة ذهنياً من جانب الإنسان.

لقد ركَّز جون لوك كثيراً تفكيره في عالم العلامات التي ينتجها الذهن بعد تمثيله للأشياء من حول أو على الأفكار الحسية المتمثَّلة كعلامات ذهنية، وما علم السِّيمياء أو

مذهب العلامات الذي دعا إليه سوى ذلك العلم الذي يدرس طبيعة العلامات التي يستخدمها الذهن لفهم علامات الأشياء الأولية أو أفكار الأشياء الأولية، وتحوّلها إلى علامات ثانوية.

أن الرجل البدوي أو الصحراوي الذي شاهد المنزل إياه، ولأول مرّة في حياته، تكوَّنت لديه أفكار ثانوية عن ذلك المنزل أو تكوَّنت لديه علامات ثانوية عنه بعد أن ظل يفكِّر في ذلك البيت بعقله وبذهنه مستعيناً بذاكرته ومخياله حتى رسم له صورة ذهنية بعد أن قارن بين العلامات التي وصلت إلى ذهنه، وربط بينها وبين علامات متمثلة أخرى متشابهة أو متقاربة حتى كوَّن علامة متمثِّلة في ذهنه، ولما عاد إلى صحرائه أو باديته راح يقصُّ على عياله الذين يسكون خيمة صحراوية ما رآه في ذلك المنزل، وراح أيضاً يحاول إيصال الفكرة عن ذلك المنزل من خلال علاماته المدركة والمتمثِّلة في ذهنه وعقله ومخياله.

يرسم لنا لوك طريق تمثيل العلامات من خلال فعل الإدراك أو التصوُّر الذي هو قوة فاعلة في عملية خلق العلامات داخل الذهن، ذلك أن الفاهمة أو الفهم (Understanding) إنما هو قوة إدراك (Perception) تمرّ بثلاثة حالات أو مراحل، هي: **أولاً**: إدراك أو تصوُّر الأفكار في عقولنا. **ثانياً**: إدراك أو تصوُّر معنى العلامات. **ثالثاً**: إدراك أو تصوُّر الروابط أو الاختلافات الموجودة بين اثنين أو أكثر من أفكارنا (٢٣).

وفي كتابه آنف الذكر، أورد لوك مصطلح (Postures) مرتين وباستخدامين تحليليين مختلفين من حيث المعالجة (٢٤)؛ فللوهلة الأولى تبدو دلالة هذا المصطلح أنها تحيل على مفردة موْضع أو موْقع (Locus, Place, Point, Position, Spot)، إلا أن لوك دلَّ عليه بمعنى مختلف؛ فتساءل جوسلان بنوا قائلاً: "ألا يمكننا أن نتصوّر وضْعات أخرى غير تلك التي تقتضي أن نكون جالسين أو مضطجعين؛ وضْعات لا تنطوي على الجسد بوصفه شيئاً مكانياً؟ ألا يمكن أن نفكِّر هنا بما سمّاه جون لوك وضْعات ذهنية (Postures Mind)، ألا يمكن للفكر بذاته أن تكون له أوضاعه؟" (٢٥).

في الحقيقة، وبحسب لوك، يمكن ذلك، فكل "فكرة كما هو مفكَّر فيها تأوي حدثاً" (٢٦)، وبالتالي على للذهن أن يبذل المزيد من الجهد والتدقيق في وضْعات الأفكار والعلامات والدلالات والمعاني الغائرة في العمق وربما الغموض كأحداث قبل أن تندلق إلى عالم التداول واكتساب دلالتها التواصلية والعلاماتية المأمولة، فالأفكار ذات الدلالة الواضحة قد لا تحتاج إلى مزيد من التعمق والفحص الدقيق، لكن هناك الكثير مما يتحاج إلى ذلك أو لنقل يحتاج إلى أن يتكيَّف الذهن أو العقل في وضْعات معينة لكي يبني دلالة أو علامة أو معنى لتصبح الأفكار المدركة أو المتمثَّلة قد مرَّت بحالات تكيُّف ذهني استجاب لها الذهن أو العقل من خلال تفاعله معها.

إن استجابة الذهن لهذه الحالات والأفكار والمعاني والدلالات لهو دليل واضح على قدرته المفتوحة على التكيُّف مع ما يرد إليه من صفات ثانوية ارتقت إلى عوالم التمثيل والإدراك العلاماتي بعيداً عن أي تحجُّر ذهني أو استسلام لمبادئ فطرية خارجة عنه؛ فالمذهب الفطري "يستجيب للنبوغ الفردي وقدرته الإلهامية لدى البشر، ويؤمن بأن العلامات نابعة من معطى سابق على التجربة" (٢٧)، وهذا لا يروق لفيلسوف تجريبي مثل جون لوك، خصوصاً وأنه يعتقد بأن "الطفل صفحة بيضاء لم يكتب شيء عليها، وستقوم التجربة بوضع العلامات الأولى عليها" (٢٨).

مذهب العلامات

يدرس مذهب العلامات (Semiotike) الكيفية التي سعى بها الرجل الصحراوي إلى التعرّف على المنزل من خلال إدراك علاماته، ومن ثمَّ إلى إيصال فكرة المنزل التي استقرت في ذهنه كعلامة إلى الآخرين، ودراسة طبيعة العلامات التي يريد هذا الرجل إيصالها إلى عياله أو إلى آخرين عن المنزل الذي شاهده في أثناء زيارته إلى المدينة التي لم تلامس قدماه أسوارها يوماً ما من قبل، ما يعني أن ذهنه كان صفحة بيضاء خالية من أية علامات أو صور أو أفكار كما لو كان طفلاً للتو قد ولد ولم تطأ قدماه تخوم المدينة.

لقد "استندت السِّيميائيات الحسية إلى الصور البصرية، والأصوات المسموعة، والروائح، والطعوم، والحركة، لبسط فكرة نفي وجود جواهر مادية نفياً مطلقاً" (٢٩). وفي كتابه (مبحث في الفهم البشري) كثيراً ما تحدَّث لوك عن العلامات المرئية (Visible Marks or Visible Signs)، لكنه أيضاً كان يدقِّق في العلامات الدالة على بعض الأهواء أو الانفعالات، وهي متغيرات نفسية تستدعي متغيرات ذهنية دالة على اشتغالات الذهن في تمثيل العلامات الشّعورية (٣٠). وإلى جانب ذلك، نظر لوك في قيمة العلامة القابعة في الذاكرة، والتي سرعان ما يذهب بعضها أدراج الرياح كما لو كانت غيمة تمر على حقول الذرة (٣١). ويمضي لوك أيضاً إلى عالم الطفولة حيث التشكُّل الأول للعلامات اللفظية التي يبدأ الأطفال بتعلُّمها من خلال الأحاسيس البسيطة المتكرِّرة التي تطرأ على أذهانهم بوصفها أفكاراً؛ فعندما "تثبت الأفكار في ذاكرة الأطفال، اعتماداً على تكرار الإحساسات، فإنهم يبدؤون شيئاً فشيئاً باستعمال العلامات، والاستعانة بالكلمات للدلالة على أفكارهم [بغية] توصيلها للآخرين. وهكذا تستخدم الكلمات بمثابة علامات خارجية للدلالة على أفكارنا الداخلية" (٣٢). ومن ثم، يذهب بنا لوك إلى الحيوانات نافياً عنها قدرتها على تمثيل العلامات، لأن ذلك لا يبدو بادياً على سلوكها (٣٣).

ومنْ يقلِّب صفحات كتابه سيجد أن جون لوك يستخدم مصطلح (Sign) – كما أشرنا إلى بعض نماذجه – إلى جانب استخدامه المتكرِّر لمصطلح (Mark)، كمصطلح العلامات المرئية (Visible marks)، وعلامات الصلابة (Solidity marks)، والعلامات الخارجية (Outward marks)، وعلامات اليابسة (Land - Marks)، والعلامات النموذجية (Typical Marks)، والعلامات المحسوسة للأفكار (Perceptible marks)، وكذلك العلامات العامّة (General Marks)، وكل علامات الشيء (All marks of something)، وعلامات الاتفاق (Marks of agreement)، وغير ذلك من الاشتقاقات التي كانت ترد في سياق مباحث كتابه آنف الذكر.

الاعتباطيّة

وما هو معروف أن أغلب سيميائي القرن العشرين يتحدَّثون عن مفهوم الاعتباطيَّة (Arbitrary)، عبرَ كلامهم عن مفهوم العلامة الاعتباطيَّة (Arbitrary Sign)، وعن العلاقة الاعتباطيَّة بين الدال والمدلول في مباحثهم استناداً إلى الإرث الذي تركه فردينان دي سوسير (١٨٥٧ – ١٩١٣) في كتابه (علم اللغة العام) (١٩١٦)، الذي كان قد ضمَّنه مبادئ عامة عدَّة أكَّد في الأول منها على الطبيعة الاعتباطيَّة للعلامة، وقال في هذا الصدد: "إن العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة اعتباطية، وأن العلامة اللغوية اعتباطية" (٣٤). والحقيقية أن "النتيجة البالغة الأهمية التي يستخلصها سوسير من هذه الاعتباطيَّة المزدوجة هي أن اللغة ليست نظاماً من الأمور الجوهرية الثابتة، بل من الأشكال غير المستقرة؛ إنها نظام من العلاقات بين الوحدات التي تشكِّلها، وهذه الوحدات ذاتها تتشكَّل من الاختلافات التي تميزها عن سواها من الوحدات التي لها علاقة بها، وهذه الوحدات لا يمكن أن يقال إن لها وجوداً بذاتها، بل تعتمد في هويتها على أندادها؛ فالمحل الذي تحتله وحدة ما، سواء أكانت صوتية أو معنوية في النظام اللغوي، هو الذي يحدِّد قيمتها، وهذه القيم تتغير لأنه ليس هناك ماسك بها ويثبتها، والنظام اعتباطي بالنسبة للطبيعة، وما هو اعتباطي قد يتغير. لقد كانت الخلاصة الشهيرة التي وضعها سوسير لهذا الاكتشاف الجوهري هي: أن اللغة للكل وليست جوهراً" (٣٥).

وكان لوك، ومنذ عام ١٦٨٨، قد نظر في مفهوم الاعتباطيَّة، وقدَّمه "تقديماً جريئاً لا لبس فيه، بل تناوله في صميم إشكاليته" (٣٦)؛ إذ نراه يأتي على بعض المصطلحات منها مثلاً: الاعتباطيَّة التامة (Perfectly Arbitrary) (٣٧)، والتركيبات العقلية الاعتباطيَّة (Arbitrary mental constructs) (٣٨)، والعلامات الاعتباطيَّة للأفكار (Arbitrary Signs of Ideas) (٣٩)، والقرارات الاعتباطيَّة للبشر (Arbitrary Decisions of Men) (٤٠)، فضلاً عن القوة الاعتباطيَّة (Arbitrary power) (٤١).

وكل هذا يؤكِّد بأن لوك كان على درجة عالية من الدراية الاستشرافية بأهمية هذا المفهوم في فلسفة نظرية المعرفة، وكذلك في الوعي السِّيميائي الذي يمكن أن ينظر في

كيفيات صياغة دلالات الأفكار في علامات؛ فلما كانت اللغة هي عبارة عن علامات حسية تدلُّ على الأفكار الموجودة في الذهن، فإن الصلة بين الكلمات والأشياء تبقى اعتباطية؛ ذلك أن الأشياء مبذولة للجميع، والكلمات هي الأخرى مبذولة للجميع، وإذا كانت العرب تسمي البعير (جملاً)، فإن الإنجليز يسمونه (Camel)، وإذا كان العرب يسمون القمر (قمراً)، فإن الفرنسيين يسمونه (Luné)، فلا يوجد تشابه لفظي على تسمية الأشياء بين كل البشر إلا بالاتفاق والاصطلاح (Conventional).

في هذا السياق، يعتقد جون لوك أن الأفكار البسيطة (Primary Ideas) ليست دائماً اعتباطية تامَّة (Perfectly Arbitrary)؛ أي إن الصفات الخاصّة بالأشياء كالبرودة والصلابة وغيرها، والتي تعتبر المادَّة الأساسية للأشياء وللمعرفة البشرية تالياً، ليست اعتباطية على نحو مطلق؛ لأنها تؤخذ من وجود الأشياء الخارجي مباشرة.

أما الأفكار الغامضة والمتداخلة أو الصيغ المتداخلة (Mixed Modes) فهي على درجة عالية من الاعتباطيَّة التامَّة (٤٢). ويؤكِّد لوك أيضاً على أنه يمكن للإنسان أن استخدام "الأصوات العفوية والعلامات الاعتباطيَّة بأية كلمات يرغب بها ليدلّ على أفكاره الخاصّة به من دون أية شوائب تُذكر، خصوصاً إذا ما استخدم على الدوام العلامة نفسها وللفكرة ذاتها في حال عدم إخفاقه بامتلاك المعنى المفهوم" (٤٣). وليس للأصوات علاقات طبيعية مع أفكار الإنسان، يقول لوك، ويضيف: إنها "تنال معانيها من التطلُّعات أو القرارات الاعتباطيَّة للبشر Arbitrary Decisions of Men" (٤٤).

ويقودنا مفهوم الاعتباطيَّة إلى مفهوم المطابقة (Identification)؛ فلقد اختلفت طريقة لوك في "التفرقة بين الأفكار الواضحة والأفكار الغامضة، وترتَّبت على إقامة الحد بينهما نتائج هامة؛ فالأفكار البسيطة "توصف بالوضوح عندما تتخذ شكلاً يتماثل والأشياء ذاتها التي أخذت منها أو التي قد تعرضها في أي إحساس حسن التنظيم أو مُدرك حسن التنظيم بمقدار ما تحتاجه المطابقة والأصل، وتوصف بالغموض تبعاً لابتعادها عن هذه المطابقة. وقد عبَّر لوك عن هذا المعنى نفسه، وعلى نحو أبسط، عندما قال: الفكرة الواضحة هي الفكرة التي تتكوَّن في العقل بحيث تبدو وكأنها المدرك الكامل

والواضح نفسه وكأنها متلقات من شيء تفاعل هو وعضو من أعضاء الجسم وقد تهيأ لذلك على أحسن وجه، وفي الوقت المناسب. أما الأفكار المركَّبة فإنها توصف بالوضوح عندما تتألَّف من مكوِّنات من الأفكار البسيطة الواضحة، بينما تتصف بالغموض إذا اتصف أي مكوِّن من مكوِّناتها أو هي جميعاً بأنها من الأفكار البسيطة الغامضة" (٤٥).

ويتضح هنا أن المطابقة بين الأفكار البسيطة تنأى بنفسها عن الاعتباطيَّة، لكنّها قد تقع فيها إذا ما انحرفت عن جادَّتها الأصل. أما المطابقة بين الأفكار المركَّبة والبسيطة فهي عرضة للاعتباطية دائماً بسبب درجة الغموض فيها. نحن نجد في فكرة القرارات أو التطلُّعات الاعتباطيَّة للبشر، والتي أشرنا إليها آنفاً، معنى مهماً للأسف لم يطوِّره لوك كثيراً، وهو ما يدفع درجة الاعتباطيَّة لديه إلى مستوى عميق؛ إذ "يلاحظ أننا، وفي أثناء الإدراك، كثيراً ما تتلوَّن إحساساتنا بأحكامنا ممّا يؤدِّي إلى أن تصبح مُدركاتنا غير مطابقة بكل دقَّة لأحاسيسنا" (٤٦). والأحكام المقصودة هنا هي ما تجود به الذات من معطيات شخصية مفعمة بالأهواء (Passions) الذاتية التي تتصيَّر كمعان مزاجية وميول جهويَّة تنزاح صوب خلق معان مختلفة بالاعتماد على درجة التعامل الاعتباطي مع الأفكار البسيطة والمركَّبة الواردة والحالَّة في العقل والذهن عبر الاتصال مع العالم الخارجي رغم أن لوك أقصى كثيراً مباحث الذات في كتابه آنف الذكر وأهمية دورها في إنتاج الأفكار على نحو ما سيتضح لدى فلاسفة آخرين جاؤوا بعده، خصوصاً أن سلفه توماس هوبز كان قد أولى الأهواء عناية فائقة عندما اعتبر طبيعة البشر الإنسانية تقوم على العقل والأهواء.

الخلاصة

إن الأفكار الحقيقية (Real Ideas) هي أبعد ما تكون عن مبدأ الاعتباط مقارنة بغيرها من الأفكار كالأفكار الفنتازية (Fantastical Ideas) التي تلعب على الاعتباط في إنشاء وجودها، يقول لوك: "أعني بالأفكار الحقيقية الأفكار التي لها أساس في الطبيعة، كأن تكون مطابقة للكينونة الحقَّة، والوجود الحق للأشياء أو نماذجها الرئيسة (Archetypes)، وأصف بالأفكار الفنتازية تلك التي ليس لها أساس في الطبيعة أو التي لا تطابق حقيقةً الكينونة التي تشير إليها ضمناً" (47). وهذا يعني أن للأفكار الحقيقية علامات مطابقة، أما العلامات الفنتازية (Fantastical Signs) فهي غير مطابقة بسبب كينونتها الاعتباطيَّة الفاضحة.

ولما كان لوك يعتقد أن المعرفة هي "جُملة ما يوجد في ذهن الإنسان من أفكار" (٤٨)، تلك المستمدة من الواقع الخارجي من دون أن يكون هذا الواقع مصدرها الوحيد، فإن العلامات لديه تأتي من مصدرين؛ الأول: العالم الخارجي بكل معطياته، والثاني: العالم الذهني أو العقلي للبشر. وهذا يتعلَّق بمصدر العلامات. أما طبيعتها فهي متأتية من طبيعة هذين العالمين؛ عالم الطبيعة بكل ما فيه من خصائص، وعالم الذهن والعقل بكل ما فيهما من خصائص أيضاً.

نحن، ولكي نفهم الرحلة من الأشياء إلى العلامات، كان لا بدَّ لنا من التوقُّف عند طبيعة المشروع الفلسفي لدى جون لوك، لأننا نعتقد، وكما بدأنا ذلك في مقدِّمة هذا البحث، أن العلاقة بين أضلع فلسفته؛ فلسفة الطبيعة، والأخلاق، والسِّيمياء، تمثل وحدة خطابية واحدة على ما فيها من تساوق فكري تبرز السِّيمياء أو مذهب العلامات فيها كمساق علمي جديد سعى هذا الفيلسوف الإنجليزي إلى فتح آفاقه أمام منْ جاء بعده من الفلاسفة بداية، ومن اللسانيين تالياً.

الهوامش

* تم نشر هذا الفصل في مجلة (**الرافد**)، الشارقة، العدد (١٩١)، تموز/ يوليو ٢٠١٣، (ص ٥٧ – ٦٤).

(١) Locke (John); **An Essay Concerning Human Understanding**, Jonathan Bennett, 2004. (Pdf).

حول حياة ومؤلّفات جون لوك انظر:

يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ١٤٠ وما بعدها، دار المعارف، ط ٥، (د ت). ود. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص ٥٩٨، دار الطليعة، ط ٣، بيروت، ٢٠٠٦.

(٢) د. محمَّد فتحي الشنيطي: **المعرفة**، ص ٥٣، و١٠٩، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٨.

(٣) جيل غاستون غرانجي: **المكان**، ضمن كتاب: (**أي فلسفة للقرن الحادي والعشرين**، مجموعة مؤلِّفين، ص ٢٦٦، ترجمة: أنطوان سيف، مراجعة: الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١١).

(٤) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: **الفلسفة الحديثة.. من ديكارت إلى هيوم**، ص ٩١ وما بعدها، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٠. وانظر ديكارت:

- Descartes (René): **Meditations on First Philosophy**, Third Meditation, Jonathan Bennett. (Pdf), P 9.

وانظر الترجمة العربية للمؤلَّف : رينيه ديكارت: **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة: د. كمال الحاج، (التأمل الثالث)، منشورات عويدات، بيروت، ط ٤، ١٩٨٨.

(٥) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: **المرجع السابق نفسه**، ص ٩٢.

(٦) Locke (John): **An Essay Concerning Human Understanding,** Chapter i: Ideas in general, and their origin, P 18.

(٧) ريتشارد شاخت: **رواد الفلسفة الحديثة**، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، ص ١٣٢، مكتبة الأسرة، القاهرة، (د ت).

(٨) Locke (John): **Ibid**, Chapter ii, Simple ideas, P 23.

وانظر: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: **المرجع السابق نفسه**، ص ٢٦٤ وما بعدها. ود. محمَّد فتحي الشنيطي: **المرجع السابق نفسه**، ص ١١١. ويوسف كرم: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٤٦. وإيان هاكينغ: **الكيفية**، ضمن كتاب (**أي فلسفة للقرن الحادي والعشرين**، ص ١٧٤).

(٩) يوسف كرم: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٤٧.

(١٠) Locke (John): **Ibid,** Chapter xii: Complex ideas, P 43.

وانظر: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: **المرجع السابق نفسه**، ص ٢٦٥ وما بعدها. ود. محمَّد فتحي الشنيطي: **المرجع السابق نفسه**، ص III. وكذلك انظر: ألكسندر ماكوفلسكي: **تاريخ علم المنطق**، ترجمة: نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، ص ٣٦٠ – ٣٦١، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧.

(١١) د. محمَّد فتحي الشنيطي: **المرجع السابق نفسه**، ص ١١٣ وما بعدها. يقول إيان هاكينغ: "الكيفية أصبحت الكيفية الثانوية عند لوك". انظر: وإيان هاكينغ: **الكيفية**، ضمن كتاب (**أي فلسفة للقرن الحادي والعشرين**، ص ١٧٤).

(١٢) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٥٨.

(١٣) د. راوية عبد المنعم عباس: **جون لوك إمام الفلسفة التجريبية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧.

(I٤) Locke (John): **Ibid,** Chapter IV: The reality of knowledge, P 216.

(١٥) ريتشارد شاخت: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٢٧.

(١٦) انظر تفاصيل ذلك لدى (Paul Schuurman) الذي حقق ونشر كتاب لوك باللغة الإنجليزية:

- Locke (John): **Of the Conduct of the Understanding**, P 86. (Pdf).

صدر هذا الكتاب لأول مرّة بعد وفاة جون لوك بعامين، أي إنه صدر في عام ١٧٠٦.

(I٧) Locke (John): **Ibid,** Chapter xxi: The division of the sciences, P 288.

جاء تقسيم لوك للعلوم على النحو الآتي:

أولاً: الفلسفة الطبيعية التي تهدف إلى تعرية الحقائق التأملية أو التخمينية التي تعطى لعقل الإنسان تحت عنوان فلسفة الطبيعة المتعلقة بالله أو الملائكة أو الأرواح أو الأجسام أو أية صفات أو حالات أخرى.

ثانياً: فلسفة الأخلاق التي تسعى إلى دراسة قواعد ومعايير الأفعال الإنسانية التي تقود إلى السعادة، وتعلُّم وسائل تحقيقها.

ثالثاً: المنطق أو مذهب العلامات، ويهدف إلى دراسة طبيعة العلامات التي يستعملها العقل لفهم الأشياء، وتوصيل المعنى للآخرين. فنحن بحاجة إلى علامات لأفكارنا حتى نستطيع تبادلها مع الغير أو تسجيلها لاستخدامنا الخاص، وربما إذا اعتبرنا بكل العناية الممكنة هذا النوع الأخير من العلم وجدنا أنه يتناول الأفكار والكلمات، وحصلنا على منطق ونقد مختلف عن ذلك الذي نراه حتى الآن. انظر:

- Locke (John): **Ibid,** Chapter xxi: Classifying the sciences, P 289.

(١٨) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: **المرجع السابق نفسه**، ص ٢٧٤.

(١٩) يوسف كرم: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٤٣.

(٢٠)) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: **المرجع السابق نفسه**، ص ٢٧٤. وتدل الألفاظ لدى لوك على الأشياء. انظر: يوسف كرم: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٥٠.

(٢١) يوسف كرم: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٥٠. ويقول الدكتور أحمد يوسف: "إن شأن لوك هو شأن توماس هوبز الذي يعرِّف الألفاظ بأنها علامات دالة على الأشياء التي تمثلها". انظر: د. أحمد يوسف: **الدلالات المفتوحة.. مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**، ص ٧٧، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، والمركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥.

(٢٢) يوسف كرم: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٤٨.

(٢٣) Locke (John): **Ibid,** Book 2, Chapter xi: Discerning etc., P ٧٤.

(٢٤) Locke (John): **Ibid,** Book 3, vii: Particles, P Iv5.

(٢٥) جوسلان بنوا: **الوضع**، في (مجموعة مؤلِّفين: **أي فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟**)، **مصدر سابق**، ص ٢٩٠.

(٢٦) Sylvain Auroux : **La Philosophie du Langage**, P 91.

أورده: (د. أحمد يوسف: **السِّيمياء الواصفة.. المنطق السِّيميائي وجبر العلامات**، ص ٤٨، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٥).

(٢٧) د. أحمد يوسف: **المرجع السابق نفسه**، ص ٤٧.

(٢٨) د. أحمد يوسف: **المرجع السابق نفسه**، ص ٤٧.

(٢٩) د. أحمد يوسف: **المرجع السابق نفسه**، ص ٨١.

(٣٠) Locke (John): **Ibid,** Book I, Chapter iii: No innate practical principles, P II.

(٣١) Locke (John): **Ibid,** Book 2, Chapter x: Retention, P 37.

(٣٢) Locke (John): **Ibid,** Book 2, Chapter xi: Discerning etc., P 4I.

وانظر: ريتشارد شاخت: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٤٦.

(٣٣) Locke (John): **Ibid,** Book 2, Chapter xi: Discerning etc., P 4I – 42.

(٣٤) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيزي، مراجعة: د. مالك يوسف المطلبي، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ١٩٨٥. وانظر النَّص الإنجليزي:

- De Saussure (Ferdinand): **Course in General Linguistics**, McGraw-Hill Book Company, New York Toronto London. P 67.

(٣٥) جون ستروك: **البنيوية وما بعدها.. من ليفي شتراوس إلى دريدا**، ترجمة: د. محمَّد عصفور، ص ١٤ – ١٥، عالم المعرفة، العدد (٢٠٦)، نوفمبر، نوفمبر ١٩٩٦، الكويت.

(٣٦) د. وذناني بوداود: **خطاب التأسيس السِّيميائي في النقد الجزائري المعاصر**، (بحث) منشور في (مجلة الأثر، عدد خاص بأبحاث (الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب)، ص ١٦، (د ت)، (نسخة إلكترونية).

(٣٧) Locke (John): **Ibid,** Book 3, Chapter ii: Signification of words, P I58.

(٣٨) Locke (John): **Ibid,** Book 3, Chapter v: Names of mixed modes etc., P ١٦١.

(٣٩)Locke (John): **Ibid,** Book 3, Chapter ix: The imperfection of words., P ١٧٧.

(٤٠) Locke (John): **Ibid**, P ١٧8.

(٤١) Locke (John): **Ibid,** Book 4, Chapter iii: Extent of human knowledge, P 2I4.

(٤٢) Locke (John): Ibid, Book 3, Chapter v: Names of mixed modes etc, P 158.

(٤٣) Locke (John): **Ibid**, Book 3, Chapter ix: The imperfection of words, P 177.

(٤٤) Locke (John): **Ibid**, P 178.

(٤٥) شاخت: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٣٩ – ١٤٠.

(٤٦) شاخت: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٤٤.

(4v) Locke (John): **Ibid**, Book ٢, Chapter xxx: Real and fantastical ideas, P ١٣١.

وانظر: شاخت: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٤٧.

(٤٨) د. راوية عبد المنعم عباس: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٨. نقلاً عن: (د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: **المرجع السابق نفسه**، ص ٢٥٧).

الفصل الرابع

هل كان ليبنتز سيميائياً؟

هل كان ليبنتز سيميائياً؟

عندما توفي الفيلسوف الألماني جوتفريد فلهلم ليبنتز في الرابع عشر من شهر تشرين الثاني عام ١٧١٦، لم يشيعه أحد إلى مثواه الأخير سوى "كاتبه" الذي أشرف على دفنه في مشهد جنائزي نافر الأسى.
وليبنتز الذي ولد في الأول من شهر تموز/ يوليو عام ١٦٤٦ بمدينة (لايبزج) الألمانية، كان قد ملأ حياته بالنشاط الميداني والذهني أو لنقل تأرجح بين العمل السياسي والدبلوماسي والفكري والفلسفي، فقد كان، ومنذ طفولته، شغوف القراءة بما تحتويه مكتبة والده من كتب؛ والده أستاذ الفلسفة والقانون في (جامعة لايبزج)، الذي اعتنى بولده جوتفريد صغيراً حتى قوَّمه مثقفاً موسوعي الاهتمام، ومن ثم متخصِّصاً بدراسة القانون، والعلوم الخفية أو الخيميائية (Alchemy)، فالرياضيات والفلسفة، وهو الذي تعلَّم اللاتينية صغيراً.

كان اقتراب ليبنتز من السلطة السياسية في فرنسا حينها مثار فائدة ميدانية أتت عليه بثمار ناضجة من حيث السفر والترحال، فغادر شطر بريطانيا لمرتين؛ كانت الأولى في عام ١٦٧٣، والثانية في عام ١٦٧٦، وبينهما كان قد سافر إلى باريس وأمستردام التي التقى فيها باروخ سبينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧) وفلاسفة آخرين.

عندما كان في بريطانيا تعرَّف مباشرة على كتابات جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) الفلسفية، بل كان على صلة به حتى تراسل معه، خصوصاً بعد صدور كتاب لوك (مبحث في الفهم البشري) عام ١٦٩٠ ما دعاه إلى إتمام كتابه الحجاجي (أبحاث جديدة في الفهم الإنساني)، الذي شرع في كتابته عام ١٧٠١ يوم كان لوك حياً يُرزق، وأنهاه عام ١٧٠٣ من دون أن ينشره بسبب وفاة جون لوك عام ١٧٠٤، فظلَّ الكتاب لأكثر من نصف قرن قابعاً بأدراج موروثه الفلسفي حتى نُشر بلغته الفرنسية عام ١٧٦٥؛ إذ توفرت لليبنتز الكتابة بالفرنسية واللاتينية، لأن اللغة الألمانية لم تكن مشهورة بعد في أوروبا القديمة (١).

لقد رحل هذا الفيلسوف تاركاً للأجيال من بعده مجموعة من المؤلَّفات والرسائل؛ فقد كتب أول ما كتب (في فن التركيب أو رسالة في التأليف)، (١٦٦٦)، وكذلك وضع (دليلاً سياسياً مبرهناً لانتخاب ملك البولينيين)، (١٦٦٦)، وكتب أيضاً عن (طبيعة الاعتراف رداً على الملحدين)، (١٦٦٧)، وألف (في الدفاع عن اللاهوت بمنطق مخترع جديد)، (١٦٦٩)، وناقش (نظرية الحركة المجرَّدة)، (١٦٧٠)، وكذلك (نظرية الحركة العينية)، (١٦٧٠)، ومن ثم انخرط أكثر في العمل السياسي والدبلوماسي، وراح بين الأعوام ١٦٧٧ – ١٦٨٠ يبلور أفكاره الفلسفية عندما كان مقيماً في باريس، فكتب (في التناسب الحق بين الدائرة والمربع)، (١٦٨٢)، وكذلك في (المنهج الجديد لتعيين النهايات الكبرى والصغرى)، (١٦٨٤)، ومن ثم كتب (تأمُّلات في المعرفة.. الحقيقة والأفكار)، (١٦٨٤)، ووضع (مقال في الميتافيزيقا)، (١٦٨٦)، ومن ثم (مذهب جديد في الطبيعة واتصال الجواهر)، (١٦٩٤)، وكتب رسالة (في إصلاح الفلسفة الأولى)، (١٦٩٤)، وكذلك (في الطبيعة بحدِّ ذاتها)، (١٦٩٨)، وتالياً كتب (الثيوذيقا أو محاولات في العدالة الإلهية)، (١٧١٠)، و(المونادولوجيا)، (١٧١٤)، ناهيك عن رسائل متبادلة له مع عدد من المفكِّرين والعلماء والفلاسفة في زمانه والذي كان يراسلهم في مسائل معرفية وعلمية وفلسفية.

لعل الأجمل في حياة ليبنتز الفكرية أنه تاحت له الأقدار فرصة مكانية وزمانية لأن يتحاور مباشرة مع فلاسفة عصره، ويتواصل ويتداخل معهم فكرياً وعلمياً وفلسفياً؛ ففي باريس قرأ أعمال رينيه ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠)، وفي أمستردام قرأ أعمال صديقه باروخ سبينوزا، وفي لندن قرأ أعمال جون لوك، وغيرهم من الفلاسفة.

كانت لدى ليبنتز بعض الأفكار الشيطانية كما يصفه بعض أصدقائه؛ فقد حاول إقناع لويس الرابع عشر بغزو مصر عندما دسّ له تقريراً سرياً بذلك — صدرت ترجمته العربية مؤخراً (٢) – وذلك لإبعاد غزو لويس الرابع عشر عن ألمانيا؛ البلد الذي ينتمي إليه ليبنتز. ليس هذا فحسب، بل يعتقد بعض المؤرخين بأن ليبنتز يفتقر إلى الشمائل الصادقة؛ فقد كانت في "أخلاقه دناءة وضعة، إذ كان شرهاً مقتراً مرائياً مخادعاً، لا يبحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة نفسها، ولا يدافع عن رأي أو ينقد رأياً إلا لمصالح

شخصية؛ ومن أمثلة ذلك ما يُروى عنه أنه كان أصدق الأصدقاء لباروخ سبينوزا في حياته، فلما مات هذا الأخير انقلب له عدواً لدوداً يهدم آراءه ويهجوه، وقد بلغ به الحقد أنه أثار حملة دينية على نظرية اسحق نيوتن (١٦٤٢ – ١٧٢٧) في الجاذبية لا لشيء سوى أنه أراد أن يهدم من إرادة الرجل" (٣). وكانت محاكاته للآخرين فيما ينجزون من طبعه الغالب على أخلاقه، وهو ما فعله مع جون لوك الذي تألَّم أشد الألم عندما عرض عليه أحد الناشرين رسائل ليبنتز التي ينقد فيها رؤى لوك المنشورة في كتابه (مبحث في الفهم البشري) (٤).

الموناد

في أغلب مؤلَّفاته التي صدرت قبل عام ١٧٠٠، لم يتطرَّق ليبنتز إلى العلامة (The Sign) إلا لماماً، ففي مراسلاته مع "Antoine Arnauld" في عام ١٦٨٦، أكَّد ليبنتز على أن الجواهر الفردة (Monads) علامات (5). وفي معرض رسالته إلى الشَّخص ذاته قال ليبنتز: "إننا لا يمكن أن نعد الشيء واضحاً أو تكون لدينا معرفة واضحة به ما لم نمتلك علامة عنه". وتحدَّث أيضاً عمّا اسماه بالعلامات الدالة على وجود فكرة حقيقية (6). وفي رسالة أخرى للشخص ذاته راح ليبنتز يؤكِّد على أن العلامات يمكن أن تفهم كدلالات على الماضي كما الحاضر والمستقبل (7). وفي معرض الآراء المتبادلة بينه وبيير بايل (Pierre Bayle)، نلاحظ على الأول استخدامه العلامات التي يتعامل بها المخيال البشري أو تأكيده على وجود العلامات المتخيَّلة، وهنا انتقال من علامات الظواهر إلى علامات الخيال أو المخيِّلة. وكذلك يشير إلى العلامات العُرفية مثل جرس أو منبه الساعة (٨).

والواقع أن هذه الأفكار حول العلامة كان ليبنتز قد لفت الأنظار إليها سريعاً وبمعالجة واحدة في كتابه (تأمُّلات في المعرفة.. الحقيقة والأفكار)، (١٦٨٤)، وإلى دور العلامات في العمليات الذهنية، ودور الأفكار الرمزية بوصفها علامات في التفكير، وقدرتنا على استبدال الأفكار بالعلامات (٩). وفي مؤلَّفه (في الطبيعة بحدِّ ذاتها)، (١٦٩٨) (١٠) نراه يستخدم مفردة "العلامة" مرّة واحد خلال حديثه عن مستويات العلامات من حيث

القوة والحضور أو المرتبة. أما في كتابه (المونادولوجيا) (١١)، الذي نشره عام ١٧١٤، فقد ورد ذكر العلامة في الفص ٦٤ من فصوصه كدلالة أو مؤشِّر على شيء لا غير.

ربما نعوِّل على كتاب ليبنتز (أبحاث جديدة في الفهم الإنساني)، (١٧٠٣) لاستكشاف رؤية ما في فلسفته للعلامة، إلا أن لكتابه هذا حكاية تفوح منها رائحة المحاكاة أيضاً؛ فقد كتب فصوله وأمام منضدته كتاب جون لوك (مبحث في الفهم البشري) فأضاف، على صعيد العنوان، مفردة واحدة هي النعت "جديدة" لمنح عمله شيء من المغايرة، ومضى في محاكاته حد عنونة الفصول كما عنونها جون لوك قبله سوى القليل المختلف، ولعل الجدول المقارن يكشف عمّا جرى بشأن ذلك:

الأبواب	مبحث في الفهم البشري/ لوك	أبحاث جديدة في الفهم البشري/ ليبنتز
الباب الأول	الأفكار الفطرية	الأفكار الفطرية
الباب الثاني	الأفكار	الأفكار
الباب الثالث	الكلمات	الكلمات
الباب الرابع	المعرفة والرأي	المعرفة

جدول رقم (١) مقارنة بين الكتابين

وواضح وجه التشابه في تسمية أبواب الكتابين باستثناء الرابع منها حيث عنونه لوك بـ (Knowledge and Opinion)، بينما عنونه ليبنتز بـ (Knowledge) فقط. أما عنوانات الفصول والمباحث في كل باب (Book) من أبواب الكتابين – كتاب لوك وكتاب ليبنتز – فهي متشابه سوى القليل منها. وكل ذلك يعدُّ مؤشراً جلياً على محاكاة ليبنتز لكتاب لوك فيما يتعلَّق بجسديَّة أو إنشائية النَّص، وكان بإمكانه أن يتجاوز هذه المحاكاة نحو عمل أكثر أصالة من حيث البنية التأليفية، لكنه، وهذا هو شأنه دائماً، آثر البقاء في منطقة التقليد والمحاكاة لغرض تحقيق محاجَّة ندية صورية لأفكار لوك وبالصورة التي يعتقد أنها ناجعة.

تقسيم العلوم

ومثلما فعل جون لوك في الباب الرابع (Book IV) من كتابه آنف الذكر عندما قسَّم العلوم إلى ثلاثة، كذلك فعل ليبنتز في تقسيمه للعلوم في الباب الرابع من مؤلَّفه (Book IV) إلى ثلاثة. كان لوك قد صنَّف العلوم إلى: علم الفلسفة الطبيعية، وعلم الأخلاق العملية، وعلم أو مذهب العلامات أو السِّيمياء (Semiotike)، وهو علم يعين وعلى نحو ملائم، وبما فيه الكفاية، المنطق. كما أنه استخدم مصطلح "المنطق" بدلالته اليونانية التي تشير إلى رنين مفهوم (Logos) الذي يعني "الكلمة" (12). بينما أورد ليبنتز تصنيف لوك نفسه لغرض الرَّد عليه تالياً، أما تصنيف لوك للعلوم فكان، وبحسب قراءة ليبنتز، على النحو الآتي:

أولاً: علم الطبيعة والفلسفة الطبيعية، ويضمّان ليس فقط الأجسام وما يتعلَّق بها كالعدد والشكل، وإنما أيضاً الأرواح، والله، والملائكة.

ثانياً: الفلسفة العملية أو الأخلاق الذي يعلم وسيلة الحصول على الأشياء الخيرة والمفيدة، ويقترح ليس فقط معرفة الحقيقة، وإنما أيضاً ممارسة ما هو صواب.

ثالثاً: المنطق أو معرفة العلامات، لأن مصطلح (Logos) تعني "الكلمة"، كما أننا بحاجة إلى علامات (Signs) لأفكارنا حتى نستطيع تبادلها مع الغير أو تسجيلها لاستخدامنا الخاص، وربما إذا اعتبرنا، بكل العناية الممكنة هذا النوع الأخير من العلم وجدنا أنه يتناول الأفكار والكلمات، وحصلنا على منطق ونقد مختلفين عن ذلك الذي نراه حتى الآن، وهذه الأنواع الثلاثة؛ علم الطبيعة، والأخلاق، والمنطق، تعتبر بمثابة ثلاثة ولايات في عالم الذهن منفصلة عن بعضها البعض، ومتميزة عن بعضها تماماً (١٣).

مفردة "العلامة"

كان لوك قد استخدم مفردة "العلامة" في كتابه المذكور نحو خمس عشرة مرّة ضمن سياقات تحليلية وتركيبة متعدِّدة الوجود حتى ختم استخدامه لها في الفصل الخاص بتقسيم العلوم، وهو الفصل الأخير من الباب الرابع في كتابه آنف الذكر.

أما ليبنتز فقد استخدم المفردة ذاتها أكثر من ثلاثين مرّة في كتابه المذكور كان أغلبه في الباب الثاني الخاص بـ "الكلمات". وقد يكون عدد استخدام هذه المفردة في نص كل منهما دال واضح على التكرار المنتج لكنه يصطدم بطبيعة الخطاب الفلسفي لكل منهما؛ فليبنتز كفيلسوف ينظر إلى العالم بوصفه جوهراً أو جواهر روحية أو جواهر فردة أو مونادات (Monads) أو ذرات روحية، والجوهر هو "كائن قادر على الفعل، وهو وسيط بسيط أو مركَّب؛ والجوهر البسيط هو الذي لا أجزاء له، بينما الجوهر المركَّب هو المجموع المؤلَّف من جواهر بسيطة أو مونادات" (١٤)، وكل جوهر فرد أو ذرة روحية مختلفة عن الأخرى (١٥)، وكل التغيرات الحاصلة في الذرة الروحية مصدرها داخلي (١٦) وليس خارجياً. ويميز ليبنتز في الذرات الروحية بين الإدراك (Perception) والشعور (Consciousness) أو الوعي (Awareness)، ويرى أن النزوع (Appetition) هو الذي يدفع الإدراك من مرحلة إلى أخرى أو من مستوى إلى آخر (١٧).

أما لوك فهو فيلسوف تجريبي يؤمن بالتجربة المنظورة، ولا ينفي وجود الجواهر، لكن دلالات هذه الأخيرة تختلف لديه عمّا هي لدى ليبنتز، فهذا الأخير يتصوَّر العالم والوجود عبارة عن جواهر فردة، أما لوك فيعتقد بوجود ثلاثة جواهر، ويقول في هذا الصدد: "لدينا ثلاثة أفكار فقط عن ثلاثة أنواع من الجواهر؛ الله، والعقول المتناهية، والأجسام:

(١) الله، لا بداية له، خالد، لا يطال التغيُّر ذاته، وهو موجود في كل مكان؛ ولذلك، فإنه لا مجال للشك في هويته.

(٢) كل روح [عقل] متناهية يكون لوجودها بداية في مكان وزمان محدَّدين؛ ولذلك، فإن علاقتها بذلك الزمان وذلك المكان ستحدِّد هويتها طالما ظلَّت موجودة.

(٣) ينطبق هذا على كل جزيء من أجزاء المادّة، فهو يستمر في الوجود بوصفه هو نفسه طالما لم يُضَفْ إليه شيء من المادّة أو يُنْقَصُ منه" (١٨). إن الفصل بين هذه الجواهر الثلاثة يكشف بوضوح عن الفرق بين الرؤيتين؛ رؤية ليبنتز ورؤية لوك في النَّظر إلى العالم والوجود، وكل ذلك ينعكس على طبيعة تحصيل المعرفة لديهما، وبالضرورة ينعكس على طبيعة طريقة تمثيل العلامة في خطاب كل منهما.

كان لوك يرى أن "المعرفة مكتسبة، وأن العقل لوحة بيضاء ينقش عليها كل شيء من التجربة، وأن الحواس تنقل إلينا العالم الخارجي، بينما الاستبطان ينقل إلينا عالمنا الداخلي – الباطني من تفكير وشعور وإرادة وشك، ولما كان الاستبطان عنده حسياً فينتج من ذلك أن المعرفة عنده حسية وحسب. أما ليبنتز فيعتقد أن أفكارنا موجودة فعلاً في الذهن وجوداً بالقوة، وتخرج إلى حيز الوجود الفعلي أو تتحقَّق بالفعل عن طريق ما تثيره الحواس والتجربة. وعلى هذا النحو كانت المعرفة عنده فطرية من وجهة، ومكتسبة من وجهة أخرى؛ لا مكتسبة وحسب كما ارتأى ذلك لوك" (١٩).

ومن دون سبب يُذكر تجنَّب، بل وغيَّب، ليبنتز استخدام مصطلح (Semiotike) الذي استخدمه لوك في كتابه المذكور، لكن ليبنتز أبقى على مصطلح (مذهب العلامات = Doctrine of Signs) كما استخدمه معاصره جون لوك في متن كتابه إياه. ومثلما جاء لوك في ذلك الكتاب على ملفوظات مصطلحية ذات صلة بالعلامة كالعلامات الطبيعية، والعلامات العامّة، كذلك استخدمها ليبنتز في سياقات متعدِّدة بكتابه المذكور، وأستخدم غيرها مثل العلامة الإيمائية، والعلامة الدالة على الشيء. وتطرَّق إلى حاجة الذهن إلى العلامات كأدوات أو وسائل توصيل فكرة ما. وكل ذلك يشير إلى أن ليبنتز حاذى لوك حذو النعل بالنعل رغبة منه في المحاكاة أو التواصل الفكري والفلسفي رغم الاختلاف الرؤيوي بينهما. إلا أننا نلاحظ على لوك أنه اشتغل على العلامة في مجال علم المنطق، وهو ما نجده تالياً لدى تشارلز بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤)، وإدموند هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨)،

وبعض مناطقة (مدرسة فينا) في القرن العشرين، والفرق بينهما هو أن لوك، وهو يصنِّف العلوم إلى ثلاثة، كان يعي معارفياً (Epistemology) أهمية تأسيس علم وليد ينشأ في رحم المنطق هو علم العلامات (Semiotike)، أما ليبنتز فلم يكن يفكِّر بالطريقة ذاتها التي كان يفكِّر بها لوك، فليبنتز يعتقد أن المنطق أو "علم التفكير، والحكم، والاختراع، يبدو مختلفاً تماماً عن علم اشتقاق الكلمات Etymologies، كما أن استخدام اللغات هو شيء غير محدِّد وتعسفي، بل إن تفسير الكلمات يضطرنا إلى العمل في العلوم بالطريقة نفسها التي نتبعها في المعاجم" (٢٠). وكل ذلك يعني أن ليبنتز لا يميل إلى إدخال علم العلامات أو الـ (Semiotike) في المنطق لأن ذلك من تخصُّص علم المعاجم أو علم اللغة، وكأني به يقول للوك إن مذهب العلامات هو أقرب إلى علم اشتقاق الكلمات والمصطلحات أو إلى علم اللغة. لكنه سيضع تصنيفاً أو صنافة خاصّة به للعلوم تقوم على ثلاثة نظم، هي: "نظام تركيبي يرتب الحقائق حسب نظام الأدلة كما يفعل الرياضيون، ونظام تحليلي عملي يبدأ بالخبرات، ونظام فهرسي للحدود" (٢١).

الخلاصة

ومع ذلك، وكما أشرنا سابقاً، نلاحظ أن ليبنتز توافر على استخدامات عدَّة لمفردة العلامة بوصفها قيمة أدواتية من دون أن يستبطن أية درجة من الوعي بأهمية ما هو سيميائي أو علاماتي كمشروع وعي بعلم مستقل يمكن أن يولَد أو مجرَّد اقتراح لعلم ممكن كما فعل جون لوك، وهذا عكس ما ذهب إليه الدكتور أحمد يوسف الذي قال: "لوك وليبنتز خصَّصا الجزء الأخير من مؤلفيهما لتصنيفات العلوم فأقرّا السِّيميائيات أو علم العلامات ضمن أصناف العلوم" (٢٢). ففي الحقيقة أن لوك وحده هو الذي أقرَّ ذلك، أما ليبنتز فنأى بنفسه عن السِّيميائيات أو مذهب العلامات من حيث التأسيس المعرفي أو التنظير الفلسفي والخطابي الواضح رغم جلاء استخدامه لمفهوم العلامات في سياقات عدَّة مما كتب، وعلى نحو خاص في "الباب الثالث" من مؤلَّفه (أبحاث جديدة في الفهم البشري)، حيث نجد لديه علامات دالة على عالم الذهن كعلامات الأفكار العامّة "Signs of General Ideas " (٢٣)، وعلامات دالة على معان مجرَّدة كفكرة التوازي "A Sign of Parallelism" (٢٤)، وعلامات دالة على الكلمات، والرموز، والأرقام الجبرية " Words, numerals and algebraic symbols might be as they are Signs" (٢٥)، وعلامات أخرى دالة على الأشياء الخارجية أو أشياء الخارج "The Outer Signs" + "Outward Signs" (26)، وكذلك علامات دالة على ما هو جسدي أو جسمي "Sign of Bodily" (27). فضلاً عن استعماله المتكرِّر لمصطلح الدلالة (Signification)، وهو مصطلح مركزي في عالم السِّيميائيات الذي تطوَّر بعده صوب أبعاد أخرى متشابكة تدور رحاها في عالم اللغويات.

إن هذه المنظومة من المفاهيم الإجرائية كانت بحاجة إلى تأسيس نظري أعمق، ولو حصل ذلك لكان ليبنتز قد سبق بقرون إدموند هوسرل، وتشارلز بيرس، وفردينان دي

سوسير (١٨٥٧ – ١٩١٣)، وغير ذلك من اللسانيين والفلاسفة الذين نظّروا للسيمياء الجمالية رؤاها، خصوصاً وأن معاصره جون لوك كان قد فتح له الأفق عندما استخدم مصطلح (Semiotike) في نهاية كتابه آنف الذكر.

إن مشكلة ليبنتز، وكما يقول روبير بلانشي، هي أنه "لا يقدِّم نفسه كثوري؛ لا في المنطق، ولا في سواه؛ فطريقته هي استعادة ما قام به الآخرون، وقبوله لتعميقه" (٢٨). لكنه للأسف لم يعمِّق ما دعا إليه جون لوك بشأن مذهب العلامات؛ ولذلك يبقى جوتفريد فلهلم ليبنتز مجرَّد فيلسوف احتفى بالعلامات من دون نظرية علاماتية أو سيميائية يُعتد بها.

الهوامش

(١) عن حياة وأعمال ليبنتز انظر: (يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ١٢٣ وما بعدها، دار المعارف، القاهرة، ط ٥، د ت). وانظر أيضاً: (د. جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، ص ٥٨١ وما بعدها، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٦). وكان (أندريه روبينيه) قد نشر أعمال ليبنتز تحقيقاً وإصداراً عام ١٩٥٤.

(٢) انظر: (د. أحمد يوسف: **الولع الفرنسي بمصر.. من الحلم إلى المشروع**، ترجمة: أمل الصبان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣).

(٣) د. زكي نجيب محمود: **قصة الفلسفة الحديثة**، ص ١٧٩، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦.

(٤) ج. ف. ليبنتز: **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني**، (المقدِّمة)، ترجمة: د. أحمد فؤاد كامل، ص ٥٧، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣.

(5) **Leibniz's Notes on Arnauld's Letter about Article**, vi.1686 .In (Leibniz (G. w); **The Correspondence between Leibniz and Arnauld**, Jonathan Bennettp, 2009), P. 18.

يقول الأستاذ عبد الغفار مكاوي: "إن ليبنتز لم يستخدم مصطلح (**المونادة**) إلا منذ سنة ١٦٩٧". انظر: مقدمته لترجمة كتاب ليبنتز (**المونودولوجيا**)، ص ٢٦، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨.

(6) **Leibniz to Arnauld**, **14.vii.1686**. (**Ibid**: p. 37).

(٧) **Leibniz to Arnauld**, **30.Iv.1687 and 1.viii.1687**. (**Ibid**: p. ٦١).

(٨) **Bayle's Note and Leibniz's Comments**. In (**Leibniz's Exchange of Views with Bayle**, Jonathan Bennett, 2010), (**Ibid**: p. 18).

(9) Leibniz (G. w); **Meditations on Knowledge**, **Truth and Ideas**, Jonathan Bennett, 2004، P. 2 - 3.

(١٠) Leibniz (G. w); **Nature Itself**, Jonathan Bennett, 2004, P. 9.

(11) Leibniz (G. w); **The Principles of Philosophy known as Monadology**, Jonathan Bennett, 2004, P. 9.

(12) Locke (John); **An Essay Concerning Human Understanding**, Jonathan Bennett, 2004، P. 265.

(13) Leibniz (G. w); **New Essays on Human Understanding**, (**Book IV**: **Knowledge**), Jonathan Bennett, 2005, P. 258.

وانظر أيضاً تصنيف جون لوك في نصه وبلغته الأصل:

- Locke (John); **Ibid**, P. 265.

(14) Leibniz (G. w); **The Principles of Philosophy known as Monadology**, Jonathan Bennett, 2004, P. 1.

يتناول هذا الكتاب فلسفته في الجواهر، حيث تتألف من قسمين؛ يشرح في أولها طبيعة الجواهر عامَّة، ما خلق منها وما لم يخلق، التي يتكوَّن منها العالم في مجموعه. ويفسِّر ثانيهما طبيعة العلاقات المتبادلة بينها على سبيل التأثير والتأثر، بحيث تكون عالماً واحداً بمفرده هو في رأيه أصلح وأفضل عالم ممكن. انظر: عبد الغفار مكاوي: **المصدر السابق نفسه**، ص ٩١. واقتبسنا نص ترجمته أيضاً الخاص بتعريف "المونادة" أو "الجوهر" كما ورد في كتاب (**Monadology**)، انظر: ص ١٠١.

(15) Leibniz (G. w); **Ibid**, 2004, P. 2.

(1٦) Leibniz (G. w); **Ibid**, 2004, P. 2.

(1٧) Leibniz (G. w); **Ibid**, 2004, P. ٣.

(18) Locke (John); **Ibid; Chapter xxvii: Identity and Diversity**, P. 103.

وتجدر الإشارة إلى أن **الدكتور أحمد أغبال** ترجم إلى العربية "**الفصل السابع والعشرين**" من كتاب جون لوك (**مبحث في الفهم البشري**) بعنوان (**الهويَّة والتنوُّع**)، واعتمدنا على ترجمته في النَّص المقتبس فوق. (مقال إلكتروني) منشور في موقع:

(**www.sophia – aghbal.com**).

(١٩) د. علي عبد المعطي محمَّد: **ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية**، ص ٢٢٧ – ٢٢٨، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥.

(٢٠) Leibniz (G. w); **New Essays on Human Understanding**, (**Book IV**: **Knowledge**), P. 258.

(2١) Leibniz (G. w); **Ibid**, P. 258 – 260.

وانظر: د. أحمد فؤاد كامل: **المصدر السابق نفسه**، (**المقدِّمة**)، ص ١٢٧.

(٢٢) د. أحمد يوسف: **السِّيميائيات الواصفة**، ص ٤٦ – ٤٧، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت، ٢٠٠٥. وفي الصفحة ٤٥ – ٤٦ حَسِبَ الدكتور يوسف أن النَّص المقتبس هو لليبنتز، بينما في الحقيقة هو لجون لوك؛ فمن عادة ليبنتز في مؤلفاته الحوارية، وربما غير الحوارية أيضاً، انه يلجأ إلى أسماء يعرض بها لآراء محاوريه، بينما هو يختار اسم آخر ليعبِّر عن أفكاره. وفي كتابه (**أبحاث جديدة في الفهم البشري**) لجأ إلى اسم (Philalethes) للتعبير عن أفكار لوك، أما هو فقد اختار (Theophilus) للتعبير عن أفكاره. والنَّص الذي اقتبسه الدكتور يوسف من النَّص اللايبنتزي إنما يعود إلى (Philalethes)، أي إلى جون لوك.

(23) Leibniz (G. w); **New Essays on Human Understanding**, (**Book III – Words**), P. 138.

(٢٤) Leibniz (G. w); **Ibid**, P. 142.

(٢٥) Leibniz (G. w); **Ibid**, P. 156 - 157.

(٢٦) Leibniz (G. w); **Ibid**, P. 152.

(٢٧) Leibniz (G. w); **Ibid**, P. 153.

(٢٨) روبير بلانشي: **المنطق وتاريخه.. من أرسطو إلى رسل**، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، ص ٢٦٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، بيروت، ٢٠٠٢.

الفصل الخامس

الحجر والكلام
العلامة في فلسفة توماس هوبس

الحجر والكلام

العلامة في فلسفة توماس هوبس*

ولد الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبس (١٥٨٨ – ١٦٧٩) في قرية (Westport) بمدينة مالمسبري (Malmesbury) لأب قسيس لا يميل إلى العلم والمعرفة، بل ما فتئ حتى هرب إلى لندن بسبب مشكلة عرضت له ليترك أسرته تحت رعاية شقيقه الأكبر الذي تكفَّل برعاية توماس وشقيقه ووالدتهما.
عاش توماس الابن طفولة هادئة، ودرس في ملحق لكنيسة القرية عُرف كمدرسة للتعليم الديني، ومن ثم انتقل للدراسة في (كلية مودلين – جامعة أكسفورد) بين الأعوام ١٦٠٣ — ١٦٠٨، وتعلم اللغتين اليونانية واللاتينية، وبعد تخرجه رشحه عميد الكلية لتعليم وليم كافنديش، وكافنديش إحدى الأسر النبيلة المعروفة بشخصياتها الفكرية والعلمية، حتى اسهوته السياسية فبرع في الكتابة فيها، ومنحته رحلات السفر التي أمضاها برفقة الأمراء خبرة واسعة في الأمم والشعوب، وعندما عمل سكرتيراً لأسرار فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) تعرَّف إلى منبت الفكر التجريبي، وعلى ما يبدو أنه لم يتأثر كثيراً بنزعة بيكون التجريبية الصرفة، لكنه عايشها ردحاً من الزمان حتى انصرف إلى دراسة الهندسة، وراح يعشق الموسيقى استماعاً وعزفاً على آلة الكمان، وكان على صلة بجاليليو جاليلي (١٥٦٤ – ١٦٤٢) حتى أبحرَ في تفسير الكون على أسس ميكانيكية.
سافر إلى فرنسا، وهناك قرأ أعمال رينيه ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) لتولد أولى كتاباته الفلسفية الحجاجية تعليقاً على أفكار ديكارت في كتابه (تأمُّلات في الفلسفة الأولى)، (١٦٤١)، وليفتح بذلك سيلاً من الكتابات الفلسفية والسياسية والاجتماعية وسط حرائق أيديولوجية أوقدتها رؤاه الفلسفية والدينية والسياسية، لكنه نجا منها، خصوصاً أن الكثير ممَّن فهموا خطابه قدَّروا له اشتغالاته الفلسفية وأفكاره السياسية والاجتماعية، وهو التقدير ذاته الذي حظي به من جانب فلاسفة كبار عاصروه أو جاؤوا بعده. عاش هوبس للفكر وللفلسفة؛ فهو لم يتزوج، ولم يفرِّط بحياته الروحية،

وربما هذا كان ذاك قد قربه أكثر من المدرسة العقلية على حساب المدرسة التجريبية الاستقرائية، خصوصاً أن حبه للرياضيات سوَّل له الميل إلى المنهج الاستنباطي (١).

كان هوبس يعي تماماً دوره كفيلسوف في مرحلة خطرة بمتغيراتها الفلسفية والسياسية، ولذلك كان يقول عن حالة المثقفين: "هناك صنفان من الناس الذين يقال عنهم عموماً إنهم مثقفون؛ الصنف الأول ينطلق من مبادئ متواضعة، ويسير على نحو واضح، وأولئك هم علماء الرياضة. أما الصنف الثاني فهم أولئك الذين يستمدون قواعد المعرفة وأسسها من التربية، ومن ثقات الناس، ومن العرف والتقاليد، وهؤلاء هم الدجماطيقيون. ولن نجد علماء الرياضة يثيرون نزاعاً فهم معفيون من ارتكاب هذه الجريمة، وإنما المسؤول عن ذلك هم الدجماتيقيون؛ أولئك اللذن تلقوا تعليماً ناقصاً، وتحت ضغط العاطفة يحسبون آراءهم حقيقية دون أدنى برهان واضح" (٢).

لقد عمل هوبس على تقسيم العلوم إلى طبيعية وأخرى مدنية، وكلها علوم تجريبية في منظوره الخاص، ومنها: (١) علم الهندسة: ويدرس القوانين الرياضية للحركة. (٢) علم الميكانيكا ويدرس أثر حركة الأجسام في أجسام أخرى. (٣) علم الطبيعة ويدرس أثر الحركات الحادثة في ذرات الأجسام. (٤) علم الإنسان والسياسة، ويدرس الحركات الحادثة في نفوس الناس والباعثة على أفعالهم (٣). (٥) علم الكلام (Speech) ويدرس اللغة من حيث الأسماء (Names)، والتسميات (Appellations) والروابط بينها (Connecting) (٤).

خطاب الحس

يعتقد هوبس أن "العلم هو معرفة التعاقبات، وارتباط واقعة بأخرى" (٥)، وموضوع العلم عنده هو الأجسام، والأجسام في مفهومه لها دلالة مختلفة؛ فالجسم هو "ما يتوافق أو يتطابق مع جزء من المكان، ولا يتوقف وجوده على فكرنا، ويجب أن "يُقال عنه إنه موجود بالفعل، وأنه يقوم بذاته، وأن يكون مستقلاً عن فكرنا، ومن الممكن أن يُفهم بالعقل، ويدرك بالحواس سواء بسواء" (٦). كما أن العلم قياسي وليس استقرائياً

فقط، وإن كان هوبس قد لجأ إلى الاستقراء كثيراً في معاينة الظواهر، وجملة الأمثلة التي ساقها للتدليل على أفكاره، خصوصاً أن معرفة العلة في منظوره هي وظيفة أساسية للعلم مؤدّاها أن "معرفة المعلولات بعللها، والعلل بمعلولاتها" (٧). وكل هذا سينعكس على فهمه لوجود العلامات) تالياً. كما أن موضوع العلم يعتمد على الحركة؛ فلا يوجد سكون (Restless) في الوجود، إنما حركة تلوة آخرى مضادة، وكلتاهما تستمر في نزيف هادر حافل بالمثابرة والعطاء على نحو متجانس. والحركة تحكم الكون المادي كله من دون استثناء، بل هي الواقع الحقيقي والفعلي للوجود أو الكون. ولذلك يعتبر هوبس أية حركة تجري داخل الذات أو النَّفس أو الدماغ أو الذهن أو العقل هي حركة مستمرّة ومتجانسة صوب الأشياء والموجودات، فحركات "الدماغ مرتبطة بعضها ببعض بحيث إذا تكررت حركة لحقتها أخرى؛ لذا تتعاقب الصور بنفس ترتيب الإحساسات لتعاقب حركات الدماغ بهذا الترتيب. ويلاحظ هوبس أن مجرى الأفكار تابع ليس فقط لقانون اقتران الإحساسات في المكان والزمان بل وأيضاً لقانون الاهتمام، أي لتأثير الميل والعاطفة، فإن إرادة الغاية تولد فكرة الوسيلة الكفيلة بتحقيقها، أي التي رأيناها في الماضي تحقِّق معلولاً شبيهاً بالذي ننشده، والعلاقات التي تسيطر على الترابط ههنا هي علاقات التشابه، والعلة والمعلول، والمبدأ والنتيجة، والغاية والوسيلة، والدال والمدلول" (٨). وهذا يعني أن الحركة عند هوبس هي حركتان؛ حركة خارجية، واحدة داخلية تنشطر بدورها إلى حركة حية تتسم بها كل الأحياء كلها كجريان الدم، والتنفس، والتغذية، وإلى أخرى حيوانية خاصّة بالحيوانات.

كانت فكرة الحركة محورية في فلسفة هوبس بحيث إنها أثرت في رؤيته للمعرفة؛ فبالرغم أنه أكَّد في الرسالة الإهدائية التي كتبها في ٩ أيار/ مايو ١٦٤٠، والتي افتتح بها كتابه (مبادئ القانون الطبيعي والسياسي)، على أن "العقل والأهواء هما الجزآن الرئيسان في طبيعتنا" (٩)، إلا أن هوبس أوكل للحس دوراً مهماً في إنتاج المعرفة منذ مؤلَّفاته الباكرة، ففي "الفصل الثاني" من هذا الكتاب بحث علَّة أو سبب الإحساس، وميَّز بين "موضوع الإحساس" و"فعل الإحساس"، وقال في هذا الصدد:

"عندما يقع أي حدث بالفعل، فإن التصوُّر الذي ينتج عن ذلك يسمى الإحساس (Sensation)، والشيء الذي أنتجه فعل الإحساس يسمى موضوع الإحساس (Object)" (١٠). ولشدة اهتمام هوبس بالحس جعل مبحثه يتصدَّر كتابه الكبير (اللفياثان)، (١٦٥١) رغم أنه تناوله في كتابه (مبادئ القانون الطبيعي والسياسي) أو (عناصر القانون)، بحسب عنوان الطبعة المنقحة أو الحديثة، فنراه ينطلق من مقدِّمة واضحة عندما يقول: "في أصل الأفكار جميعاً يكمن ما نسميه الحس، وكل الأفكار الأخرى مشتقة من ذلك الأصل" (١١). وهذا يعني أن الإحساس هو مصدر معارف البشر، لأنه يعتقد بأن "كل فكرة منفردة تمثل مظهراً لصفة ما أو عَرَضاً آخر لجسم يقع خارجنا" (١٢). كما أن "علَّة الحس هي الجسد الخارجي أو الموضوع الذي يضغط على العضو المناسب لكل حس، إما مباشرة كما في الذوق واللمس وإما بالواسطة كما في البصر والسمع والشم، وبواسطة الأعصاب وألياف الجسم وأنسجته الأخرى، ويصل هذا الضغط إلى الدماغ والقلب حيث يحدث مقاومة أو ضغطاً مضاداً أو جهداً من القلب ليحرر نفسه، وبما أن هذا الجهد موجَّه نحو الخارج، فهو يظهر كشيء خارجي، وهذا المظهر أو الوهم هو ما يسميه البشر الحس، وهو ضوء أو لون اتخذ شكلاً بالنسبة إلى العين، وصوتاً بالنسبة إلى الأذن، ورائحة بالنسبة إلى الأنف، ومذاقاً بالنسبة إلى اللسان والحلق، وبالنسبة إلى باقي الجسم فهو حرارة وبرودة وخشونة ونعومة وما إلى ذلك من صفات أخرى نميزها بالإحساس" (١٣).

نحن إذن بصدد وصف دقيق لعلاقة الإنسان بعالم الحواس الذي يعتمد على الموضوعات الخارجية في حركة مستمرّة لتلقي موضوعات حسية يتم بها الإدراك الحسي. ولما كان فعل الإحساس هو عبارة عن حركة مستمرّة، فإن الإدراك ينتج موضوعه من خلال العلاقة بالأشياء، وبينما الموضوعات المدركة تحوَّلت إلى عالم الذهن، فإن العالم بكل ما فيه يمضي في حركة مستمرّة، والإحساس يمضي في طريقة حتى بعد زوال الأشياء في العالم المادي الخارجي عن الحواس أو الإدراك أو أي شكل من أشكال التواصل معها. ذلك أن الحس هو "صورة ذهنية (Fhantasm) أو خيال (Fancy) يحدثه رد فعل أي جهد

نحو الخارج في عضو الحس بسبب جهد نحو الداخل يأتي من الموضوع ويستمر فترة من الوقت طالت أو قصُرت" (١٤).

خطاب الذهن

إن الصور الذهنية هي محور الانتقال من خطاب الحس (Sense Discourse) إلى خطاب الذهن (Mental Discourse)، وهذا الأخير هو "ملكة الابتكار التي هي تعقب الأفكار وتذكُّرها أو استدعاؤها إلى الذهن" (١٥). ويسوق هوبس أنموذجا تحليلياً فيقول: "أحياناً يرغب الإنسان في معرفة نتيجة فعل ما، فيفكِّر بفعل ماض مماثل، وبنتائجه المتتالية، معتبراً أن النتائج مشابهة ستلي أفعالاً متشابهة كذاك الذي يتوقَّع ما سيحدث لمجرم، فيراجع ما يلي جريمة مماثلة في السابق، وتتوالى أفكاره بهذا الترتيب: الجريمة، وضابط الشرطة، والسجن، والقاضي، والمشنقة. ويسمى هذا النوع من الأفكار تبصراً (Foresight)، وحصافة (prudence)، وعناية (Providence)، وأحياناً حكمة (wisdom). ورغم أن مثل هذا التخمين (Guess) مظلِّل، إلا أنه وبقدر ما يملك الإنسان خبرة بالأشياء الماضية أكثر من غيره بقدر ما يكون أكثر حصافة" (١٦). ومن نافل القول إن هوبس "يستخدم مترادفات عدّة ليشير بها إلى الآثار التي تتركها الأشياء الخارجية وحركتها في ذهننا، ونراه يستخدم مفردات كالظاهر Appearance، والمظهر Seeming، والظهور Apparation، والتصويرات Images، والتمثيل Representation، والتصوُّرات Coceptions، والخيال Fancy، وكلها تعني مضمون التجربة أو محتوى الإدراك الحسي عموماً" (١٧).

يضيف هوبس إلى تعريفه السابق للخطاب الذهني تعريفاً آخر يصف فيه اشتغالاته بأنها "تعاقب الأفكار أو ترابطها أو التتالي بين فكرة وأخرى" (١٨). إلا أن عالم الذهن أكبر من أن يستحوذ عليه الخيال فقط، ومع ذلك يعتقد هوبس بوجود نوعين من الترابط بين الأفكار هما:

الأول: "ترابط غير موجَّه، لا تصميم له، وغير ثابت، وليس فيه فكرة شغوفة تحكم الأفكار التي تليها، وتوجهها نحو ذاتها، كما تذهب الرغبة أو أية شهوة أخرى إلى غايتها وموضوعها، والأفكار فيه تجول وتصول، وتبدو غير مرتبطة الواحدة بالأخرى كما في حلم، وهي أفكار غير متناغمة كصوت العود حين لا يكون موزوناً أياً كان عازفه، إنها فوضى تجوُّل العقل الجامح.

الثاني: ترابط أكثر ثباتاً إذ تنظِّمه رغبة ما، وتصميم ما؛ فالانطباع الذي تتركه الأشياء التي نرغب بها أو نخافها قوي ودائم، وإذا توقف لبعض الوقت فإنه يعود بسرعة، وهذا الانطباع يوجد أحياناً قوي الحضور إلى حد أنه يمنع نومنا أو يقطعه، فسرعان ما تُعاد أفكارنا إلى الطريق إذا ما بدأت بالضياع" (١٩).

إن ترابط الأفكار بكل صورها لا ينتج معرفة من دون قوى العقل؛ فنحن لا نعرف الأشياء بصفاتها أو كيفياتها الأولية إلا من خلال الاستنتاج العقلي الذي يسوِّغ للعنصر المعرفي في المدركات الحسية حضورها في العقل أو الذهن في حركة دائبة تحضر الصور الذهنية بها مرّة وتغيب مرات بحسب التركيز الذهني والرغبة العارمة التي تعتمل الداخل البشري. ومثلما سيأتي جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) لاحقاً ليقرأ العالم بوصفه كيفيات أولية وثانوية، كذلك فعل هوبس عندما نظر إلى العالم من حوله فوجده عبارة عن كيفيات أو صفات أولية خاصّة بالأجسام أو الجواهر فيه، وصفات أخرى أو كيفيات ثانوية هي مظاهر ذاتية للأجسام تدركها الحواس البشرية. وفي "الفصل الثاني" من كتابه الأول (عناصر القانون) أورد هوبس نموذجاً تحليلياً عن الصورة الذهنية الخاصّة باللون، وهي صورة مرئية أو بصرية، وقد طرح فكرته على نحو منظَّم من خلال:

(أ) الألوان والصور الملازمة للموضوعات ليست هي الأشياء أو الأجسام. (ب) ما نطلق عليه اللون أو الصورة ليس لهما وجود (Existence) خارجنا. (ج) اللون والصورة يظهران لنا (Appearing to Us) كحركة، وذبذبة أو تعديل يحدثه الموضوع في المخ. (د) إن ما يصح على التصورات البصرية، يصح أيضاً على بقية تصورات الحواس التي تنشأ

من الأحاسيس الأخرى، ما يعني أن الموضوعات المدركة أو التصورات هي ليست الأشياء أو الأجسام إنما الأحاسيس (٢٠). وجليٌ هنا الفصل بين العالم الخارجي والعالم الداخلي أو عالم الأشياء وعالم التصورات المدركة التي هي عبارة عن اشتغال قصدي على الصفات الثانوية للأشياء، وتمثيل إدراكي لها، ما يعني أن "الكيفيات الثانوية هي مجموعة من الصور الذهنية أو الخيالات التي تحدثها في رؤسنا الخصائص الأولية لهذه الموضوعات الخارجية التي تتفاعل مع أعضاء الحس لكنّها لا تمثل شيئاً خارجياً" (٢١).

يتضح أنه لا يمكن الحديث عن الخطاب الذهني بمعزل عن خطاب الحس، فهذا الأخير يبدو مقدِّمة للأول، خصوصاً أن هوبس كان قد قسَّم القوى إلى قوى جسمية كالحركة والتغذية والتناسل، وإلى قوة أخرى ذهنية نلقى فيها قوى معرفية وأخرى محرِّكة. ووجدنا هوبس يعطي أهمية كبيرة للصور الحسية، وكذلك للخيالات، وللتخيُّل والأحلام. أما العقل فهو الآخر له نصيبه في إنتاج المعرفة، إذ سبق لهوبس وأكَّد على أن الطبيعة البشرية تشتمل على العقل إلى جانب الأهواء، كما أشرنا سابقاً، وهذا يعني أن للعقل دوره في المعرفة، ويعني أيضاً أن ما تعطيه الحواس من تصورات حسية لا يكفي لوحده في إنتاج المعرفة.

إن كل التصورات الحسية التي تصل إلى الذهن تتطلَّب الانخراط في بنية عقلية كلية؛ ولهذا يقول هوبس: "حين يقوم الإنسان بالاستدلال أو التعقُّل Reasoning، فإنه لا يفعل شيئاً سوى تصوُّر كل إجمالي انطلاقاً من جمع أجزاء أو تصوُّر حاصل طرح مجموع من آخر، وهو شيء إذا تم بواسطة الكلمات، يكون بمثابة تصوُّر لتعاقب تسمية كل الأجزاء إلى تسمية الكل الإجمالي أو من تسمية الكل وجزء واحد إلى تسمية الجزء الآخر" (٢٢). وواضح أن ما يريد التأكيد عليه هوبس في هذا النَّص الانتقال إلى عالم التجريد العقلي من خلال مفهوم الكل الإجمالي (Sum Total) مع الاحتفاظ بمفهوم التعاقب داخل الذهن، فضلاً عن الإشارة الواضحة إلى دور التسمية كفعل عقلي. كما أن فعل التسمية، وكذلك حركة التعاقب، يقترنان لدى هوبس بالحساب، ولذلك جاء اشتغاله على العقل في (الفصل الخامس) من كتابه (اللفياثان) بـعنوان (في العقل والعلم) مبرزاً دور الحساب

في العمليات العقلية؛ فهو يرى أن العقل "ليس سوى حساب لتعاقب التسميات العامّة المتفق عليها لتحديد أفكارنا والدلالة عليها؛ أقول لـ "تحديدها" عندما نحسب بأنفسنا، و"الدلالة عليها" عندما نبرهن حساباتنا أو نوافق عليها أمام الآخرين" (٢٣).

خطاب الكلام

لا يمكن الحديث عن خطاب الكلام (Speech Discourse) من دون الحس والعقل بسبب التضافر البنيوي بينهما والكلام. ولما كنّا سلطنا الأضواء على الخطابين السابقين، أي خطاب الحس وخطاب الذهن، فإننا نولي أهمية كبيرة لدورهما في المعرفة الهوبسيَّة، وتالياً لدورهما في نظرية العلامات لديه، وهو الذي يعتقد أن العقل هو أحد ملكات الذهن (Faculties of the Mind) (٢٤)، وأن مشكلة البشرية هي أنها تفتقر إلى عقل مستقيم (Right Reason) وضعته الطبيعة باعتباره "عقلاً محكِّماً أو قاضياً" (٢٥)، وهو ما يعني ضرورة بناء عقل له ملكات تؤدِّي بالبشرية إلى بعض اليقين عبر الفهم (Understanding). والفهم عموماً في منظور هوبس هو "التخيُّل الذي تثيره الكلمات أو أية علامات عفوية أو طوعية Voluntary Signs أخرى في الإنسان أو في أي مخلوق آخر وُهب ملكة الخيال، والفهم الخاص بالإنسان ليس فهم إرادته وحدها، بل أيضاً فهم تصوراته وأفكاره بواسطة تعاقب أسماء الأشياء وسياقها في صيغ التأكيد والنفي، وغير ذلك من صور الكلام" (٢٦). أما استخدام العقل وغايته فيرى هوبس أنهما لا يكمنان في "إيجاد مجمل النتيجة أو بعض النتائج وحقيقتها بعيداً عن التعريفات الأولى، والدلالات الموضوعة للتسميات، بل في البدء منها، والمضي قدماً من نتيجة إلى أخرى، ولذلك لا يمكن أن يوجد يقين بكل تلك الإثباتات والإنكارات التي أُسُّست عليها، واستُنتجت منها" (٢٧).

يركِّز هوبس كثيراً على إشكالية التسمية وهو يبني خلاصة أفكاره في كتابه (اللفياثان)، ويكشف عن أثرها في بناء المعرفة، وأثر الكلمات ذات الدلالة العامّة (Words with General Meanings) في توليد استنتاجات زائفة (False)، والتي يحلو لهوبس وصفها بالسخف (Absurdity)، ويصف خطابها بأنه كلام بلا معنى (Senseless

Speech)؛ فالكلمات "التي لا نتصوَّر بواسطتها إلا صوتاً واحداً هي تلك الكلمات التي نسميها عبثية Absurd، كلمات بلا دلالة Insignificant، وبلا معنى Nonsense (٢٨)، في وقت يمكن للإنسان فيه، وبواسطة الكلمات، أن "يرد النتائج التي يجدها إلى قواعد عامَّة تسمى نظريات أو حكماً، أي إنه يستطيع أن يستدل أو يحسب" (٢٩). ويأتي هوبس على عدد من الأمثلة من العبارات أو القضايا العبثية التي ليس لها دلالة أو معنى مثل: "مضلع رباعي دائري"، و"أعراض للخبز في الجبن"، "مواد غير مادية"، و"ذات أو إرادة حرة"، وهي كلها عبارات لا تنطوي على خطأ فقط، إنما على عبثية للإنسان وحده إمكانية كشفها وتحديد زيفها.

ما هو لافت في تجربة هوبس النقدية للأفكار الخالية من المعاني والدلالات وذات الوجود العبثي هو نقده للعقل الفلسفي النخبوي أو عقل الفلاسفة الذي تشتد لديه حالة العبث في أحيان ما، وقد أورد في هذا الصدد سبعة اعتراضات ذات صلة بخطاب الكلام كونه يركِّز النَّظر في الكلمات، والدلالات والمعاني، وكذلك في علاقة الدال بالمدلول، ويقول في هذا المجال:

(١) "إنني أعزو السبب الأول للنتائج العبثية إلى النقص في المنهج، وعدم بدء استدلالاتهم من التعريفات أو من الدلالات الموضوعة لكلماتهم.

(٢) إنني أعزو السبب الثاني للتأكيدات العبثية إلى إعطاء تسميات أجسام للأعراض أو تسميات أعراض للأجسام كما يفعل الذين يقولون إن الإيمان يُسكب أو يُنفخ.

(٣) أعزو السبب الثالث إلى إعطاء تسميات أعراض الأجسام الواقعة خارجنا إلى أعراض أجسامنا نحن؛ كما يفعل الذين يقولون إن اللون هو في الجسم، والصوت هو في الهواء.

(٤) أعزو السبب الرابع إلى إعطاء تسميات الأجسام إلى التسميات أو الكلام؛ كما يفعل الذين يقولون إن هناك أشياء عامَّة، وإن مخلوقاً حياً هو جنس أو هو شيء عام.

(٥) أعزو السبب الخامس إلى إعطاء تسميات الأعراض إلى التسميات أو الكلام؛ كما يفعل الذين يقولون إن طبيعة الشيء في تعريفه، وأن الأمر الذي يعطيه إنسان هو إرادته.

(٦) أعزو السبب السادس إلى استخدام الاستعارات والمجازات وغيرها من الصور البيانية بدلاً من الكلمات بمعناها الحقيقي.

(٧) أخيراً، أعزو السبب السابع إلى التسميات التي لا تدل على شيء؛ إنما نأخذها من المدارس، ونتعلّمها بالاستظهار، مثل تسمية "أقنومي"، واستحالة القربان"، و"الآن الأبدي" (٣٠).

يبدو جلياً أن العبث إنما يكمن في الافتراق بين الدال والمدلول أو بين المعنى والكلمات، وبإزاء ذلك، ومن أجل تجاوز حالة العبثية في العلاقة بين الطرفين، تلك التي تقع فيها النخبة الفلسفية فضلاً على غيرها من بقية الناس، لجأ هوبس إلى تحقيق أقصى درجات الدقة في التفكير الاستدلالي، وهو تفكير عقلي، وذلك من خلال بلوغ المهارة (Achieved through Work)، وهي مهمة تتطلّب:

أولاً: إعطاء التسميات المناسبة للأشياء (Suitable Names to Things).

ثانياً: اتباع منهج جيد ومنتظم يمضي قدماً من العناصر، التي هي التسميات (Elements – Names)، إلى التأكيدات المكوَّنة بربط تسمية بأخرى، ومن ثم إلى القياسات المتعلِّقة بالموضوع قيد البحث، وهذا ما يسميه البشر علماً (٣١).

إن اشتغالات العقل التي تعتمد على الحس والخيال، وعلى جملة من قدرات وملكات ومهارات العقل نفسه، هي ذات صلة حقيقية بمذهب هوبس في العلامات. وما هو مؤسف في هذا المجال أن هوبس لم يأت على وضع اشتغالاته في العلامات بمذهب أو علم خاص أو سياق معين يدعو له كما سيفعل جون لوك لاحقاً عندما جعل مذهب العلامات أحد العلوم الثلاثة التي صنَّفها (٣٢). إلا أن هوبس فتح أفق العلامات على اللغة أو لنقل على الكلام (Speech)، وفتح الكلام على العلامات وفق تأسيس فلسفي يرتبط بنظرية المعرفة في كل مفاصلها؛ الحسية، والخيالية، والذهنية، والعقلية، حتى خرج إلينا برؤية فلسفية أصبحت مدار تواصل معرفي من بعده.

لم يأت هوبس في أول كتبه الحجاجية إلى مناقشة مسائل العلامات؛ فعندما قرأ كتاب رينيه ديكارت (تأمُّلات في الفلسفة الأولى)، (١٦٤١) راقته الحال، وقرَّر أن يناقش هذا

الفيلسوف الفرنسي ذائع الصيت في زمانه، فكتب (فرزة ملاحظات على تأمُّلات ديكارت) في حدود عام ١٩٣٠ ليقرأها ديكارت نفسه، ويرد عليها، وتأخذ طريقها للنشر ككتاب في باريس عام ١٦٤١ جامعاً لكلا النَّصين؛ فرزة هوبس وردود ديكارت.

وإذا كان هناك قيمة معينة لهذا الكتاب الحجاجي، فإنها تعدُّ مؤشِّراً قوياً على روح هوبس في الانفتاح على أفكار غيره من الفلاسفة، وفي الوقت نفسه على انخراطه في سوق التفكير الفلسفي، وهو الفيلسوف التجريبي أو المادي ظاهراً والعقلاني أو المثالي باطناً.

لم يرد في نقد هوبس لرؤى ديكارت في هذا الكتاب أي استخدام لمفردة علامة (Sign)، لكنه حفل بمناقشات خاصّة بالعلاقة بين الأسماء والكلمات، وأثر هذه العلاقة في توليد المعنى، وذلك في (الاعتراض الرابع)، أما في (الاعتراض الرابع عشر) فأتى هوبس إلى مناقشة علاقة الكلمات بالذهن والعقل، ولكن على نحو بسيط كنا قد وجدناه يتطوَّر في كتب لاحقة، كما رأينا ذلك في معرض قراءتنا لكتابه (اللفياثان).

ربما أخذت هوبس الحماسة لأن يدخل في غمار الدرس الفلسفي أكثر بعد تجربته القرائية النَّقدية لأفكار ديكارت في الفرزة إياها. وبالفعل، فقد رأيناه يكتب بضعة مباحث بعنوان (مبادئ القانون الطبيعي والسياسي) في عام ١٦٤٠، وصار أصدقاء له يقرأون تلك المباحث قبل طبعها، لكنّها ظهرت بطبعة منظمة بعد عام، وضمَّت ثلاثة أبواب، هي: الباب الأول في الطبيعة البشرية (Human Nature)، والباب الثاني في الهيئة الاجتماعية (De Corpore Politico)، والباب الثالث في المواطن، ولكن من دون أن يفرز له باباً مستقلاً.

في هذا الكتاب، خاض هوبس غمار البحث في العلامات لأول مرّة في حياته، وذلك عندما استعرض في الفصل الثاني منه (The Cause of Sensation) لمفهوم الإحساس، وتمييزه بين فعل الإحساس (Sensation)، وموضوع الإحساس (Object Sensation) (٣٣). ودخل كذلك إلى عالم العلامات من خلال الكشف عن وضعية العلامة المرئية أو الطبيعية (Natural Sign) عندما أكَّد أن "العلامة غالباً ما تُحدَّد بسوابق اللواحق، ولواحق السوابق؛ فمثلاً يمكن أن نعد سحابة الغيوم الثقيلة علامة على مطر

قادم، ووجود المطر يمكن اعتباره علامة على وجود سحابة ثقيلة (٣٤). وبعد عشر سنوات تقريباً كرَّر هوبس هذا التفسير في كتابه (اللفياثان)، (١٦٥١)، عندما قال: "العلامة هي الحدث السابق لآخر لاحق أو بالعكس اللاحق للسابق إذا كانت هناك متلاحقات مشابهة قد تمَّت ملاحظتها من قبْل، وكلّما تمَّت ملاحظتها أكثر، كلّما كانت هذه العلامة أقل عرضة للشك. لذا، فإن من يملك الخبرة الكبرى في أي نوع من الأعمال يملك أكثر العلامات التي تمكِّنه من الحدْس في المستقبل، وبالتالي فهو الأكثر حصافة بكثير ممَّن هو جديد على هذا النوع من الأعمال" (٣٥).

وعلى ما يبدو، أن اهتمام هوبس الباكر بالعلامات اقترن بمدى قدرة العلامة على تحقيق اليقين؛ فهو كان منذ عام ١٦٤٠ يميز بين العلامات المؤدية إلى اليقين برغم أن مصدرها حسي أو خارجي، وتلك العلامات التخمينية أو الحدْسية (Conjectural Signs). ولنا أن نلاحظ هنا مدى ارتباط معالجة العلامات لديه بمستوى قيمة العلامة الدلالية أو بمستوى أدائها وإنجازها للتوقُّعات (Fulfills Expectations) (٣٦) التي يأملها مستخدم العلامات، أي إن هوبس أعطى لوظيفة العلامات وما تنجزه من دلالات أهمية فائقة.

إضافة إلى ذلك، نرى هوبس، وفي المعالجة ذاتها، يلمح إلى نمطين من العلامات يعرضان للإنسان في حياته؛ علامات مصدرها التجربة، وأخرى مصدرها التذكُّر. وفي معرض تناوله للذة الشرف يأتي إلى ما أسماه بعلامات الشرف أو الفخر (Honour Signs)، وكأني به يفرق بينها وعلامات أخرى سفلى أو ما يسميه علامات الوضاعة (Inferior Signs) (٣٧). ومع (الفصل الثالث عشر) من كتابه (مبادئ القانون الطبيعي والسياسي) يدخل هوبس إلى عالم اللغة وعلاقة هذه الأخيرة بالعلامات من خلال التأثير المتبادل بين الناس الذين يتواصلون عبْرَ ملكاتهم الحسية والذهنية والعقلية بالعلامات التي هي عرضة للتأثير المتبادل، فبعض العلامات بسيط وواضح، وبعضها مزيف، ولكن غيرها لا يمكن أن يكون مزيفاً على نحو سهل بسبب طابعه العفوي (Spontaneous) الذي يتبدّى في الأفعال (Actions)، والإيماءات (Gestures) والأهواء (Passions) البشرية اليومية (٣٨). ويخلص هوبس في كتابه آنف الذكر إلى القول: "إن كلماتنا هي علامات

نتعلّمها من آراء ونوايا الآخرين" (٣٩). وهذا مؤشر واضح على الطابع التداولي والمجتمعي للعلامات.

لقد أعطى هوبس اهتماماً واسعاً لموضوع اللغة، حتى إنه "فسَّر الحكم بأنه تركيب ألفاظ بحيث تعنى القضية الموجبة أن الموضوع والمحمول هما اسمان لشيء واحد، وتعنى القضية السالبة بأن الاسمين يختلفان في الدلالة. وفسَّر الاستدلال بأنه تركيب قضايا، وأكَّد بأن نتائج الاستدلال ليست منصبَّة على الأشياء، بل على أسمائها، أي إننا بالاستدلال نرى إن كنّا نحسن أو نسيء تركيب أسماء الأشياء طبقاً للعُرف الموضوع في تسميتها" (٤٠).

نحن إذن بصدد أحكام وقضايا، وإنشاء كل ذلك مرتبط بالذهن، خصوصاً أن هوبس يعتقد أن "الأفكار ترد إلى الذهن أولاً، وعلينا من ثمَّ أو ثانياً أن نبحث عن الكلمات التي تناسبها بأكبر قدر من الدقة والإيجاز" (٤١). وعندما نطالع (الفصل الرابع) من كتاب (اللفياثان) سنجد أن هوبس يؤسِّس لمجموعة من المفاهيم الخاصّة بفضاء اللغة، فقد جاء هذا الفصل بعنوان (الكلام = Speech)، وجاء فيه: "إن الاختراع الأنبل والأنفع من كل ما عداه كان اختراع اللغة" (٤٢). وأكَّد على أن "**الاستخدام العام للكلام** هو تحويل خطابنا الذهني إلى **خطاب لفظي/ شفاهي** (Verbal Discourse) أو تحويل ترابط أفكارنا إلى ترابط كلمات، وذلك لفائدتين؛ **الأولى**: تسجيل تعاقب أفكارنا المعرَّضة لأن تفلت من ذاكرتنا، وتفرض علينا مجهوداً جديداً، فيمكن استعادتها بالكلمات التي سُجِّلت بها، وهكذا فإن أول استخدام للتسميات (Names) يكمن في وضع سوْمات (Marks) أو ملاحظات (Notes)".

والثانية: حين يستخدم كثيرون الكلمات نفسها للدلالة بواسطة ترابطها وتراتبها بين الواحدة والأخرى، على ما يتصوَّرونه أو يفكِّرون به حول كل موضوع، وكذلك على ما يرغبون به أو يخافونه أو يولد فيهم أي انفعال آخر، ولهذا تسمى الكلمات علامات (Signs)" وهكذا، فإن "أول استخدام خاص للتسميات هو في وضع علامات أو ملاحظات للذاكرة. وأما الثاني، فهو حين يستخدم كثيرون الكلمات نفسها للدلالات بواسطة ترابطها المتراتب بين الواحدة والأخرى، على ما

يتصورونه أو يفكرون به حول كل موضوع، وكذلك على ما يرغبون به أو يخافونه أو يولِّد فيهم أي انفعال آخر، ولهذا الاستخدام تسمى الكلمات علامات" (٤٣).

ما يُلاحظ هنا هو استخدام هوبس الباكر لوضْعين يخصّان العلامة (The Sign) والتي نحن بصدد البحث في إطاره الفلسفي عنده؛ الأول العلامة بمعنى فعل العَلْم أو السوْم أو منح المعاني التي تطرأ على الذهن أو تعرض لحواس الإنسان سوْماً أو علْماناً أو رسماً علاماتياً من خلال فعل التسمية (Names)، فمثلاً ونحن نمشي على شاطئ البحر، وفجأة رأينا سمكة صغيرة ميتة مرمية على رمل الشاطئ فنسمي هذه السمكة بأنها "نافقة"، وكلمة نافقة هي سوْمة (Mark) نعتنا بها حالة هذه السمكة. ولو أردنا أن نعود إلى ديارنا في المدينة، ونخبر الأهل والأصدقاء بأننا رأينا، ونحن نمشي على شاطئ البحر، سمكة مرمية على رمل الشاطئ، ووصفناها بأنها "سمكة نافقة"، فإننا، وبمجرَّد تلفُّظنا بكلمة "سمكة نافقة"، أصبحنا نتداول هذه الجملة التي تتألف من حامل ومحمول بوصفها علامة (Sign) قابلة للتداول والاتفاق، وتصبح العلامة بذلك منجزاً للسوْم أو فعل العَلْم.

لا يقف هوبس عند هذا المستوى فقط، بل يتوغَّل أكثر في **الاستخدام الخاص للكلام**، إذ نراه يبحث في جدوى العَلْم أو العلْمان أو السوْم أو التسْويم أو منح الأشياء أسماءها كعلامات لها (Marking)، وتحويلها من عالم الذهن إلى عالم التداول أو عالم الكلام الفعلي (Speech)، فهو يعتقد بأن فوائد هذا الاستخدام تكمن في: **أولاً**: اكتساب الآداب أو تسجيل ما نجد بواسطة التأمُّل أنه سبب لأي شيء حاضر أو ماض، وما نجد أن أشياء حاضرة أو ماضية يمكن أن تنتجه. **ثانياً**: إظهار المعرفة التي بلغناها للآخرين، ما يعني إرشاد وتعليم بعضنا بعض. **ثالثاً**: أن نُعْلِم الآخرين بإرادتنا وأغراضنا حتى نحصل على المساعدة المتبادلة بعضنا من بعض. **رابعاً**: لبهجة أنفسنا والآخرين من خلال اللعب البريء بالكلام بغرض المتعة أو الترفيه (٤٤).

إن الكلام الذي يستعين بالكلمات بوصفها علامات مُدركة لتحقيق الأهداف المذكورة له أيضاً مثالب، فمثلما وجدنا هوبس كان قد أشار بالنقد إلى الجوانب العبثية في عقول

النُّخبة الفلسفية وغيرها من البشر، نجده أيضاً ينقلنا إلى مشكلات العلاقة بين الدال والمدلول أو المعاني (Meanings) والكلمات (Words)، وإلى مشكلات توظيف الإزاحة (Displacement) من خلال الاستعارة، ودور القسر في التعبير، ودور أهواء الذات والغرائز البشرية في ذلك كله كما ترد في نصِّه، فهو يقر بوجود أربع مشكلات تعرض لاستخدام الكلام: **الأولى،** حين يسجل البشر أفكارهم بصورة خاطئة بسبب التباس الدلالات في كلماتهم، فتراهم يسجِّلون ما لم يتصوَّروه أبداً على أنه تصوراتهم. **والثانية،** عندما يستخدمون الكلمات استخداماً استعارياً غير ذلك المخصَّص لها، وبذلك يخدعون الآخرين. **والثالثة،** عندما يعلنون بالكلمات عمّا ليس بإرادتهم وكأنه كذلك. **والرابعة،** عندما يستخدمون الكلمات ليؤذي بعضهم بعضَهم الآخر (٤٥).

الخلاصة

الكلمات إذن علامات، وبعض العلامات كلمات، والتسمية (Names) تلعب دوراً معرفياً في إظهار العلامات إلى حيز الوجود والتداول، إلا أن هوبس يشير، وفي (اللفياثان) على سبيل المثال، إلى العلامات التي تظهر كصفة دالة على حالات معينة؛ فهو يقول: "إن علامات العلم بعضها يقيني ومؤكَّد وبعضها غير يقيني"، ويتحدث عن "علامة الحمق التي تسمى عموماً حذلقة" (٤٦)، وهي علامات ترتبط بالطابع الفردي والشَّخصي لبعض الحالات البشرية، لكنّها تبقى علامات دالة على حالات معينة.

ولو أردنا أن نتابع تطور بناء هوبس للعلامة لوجدناه أكثر نضجاً في (اللفياثان) منه في (مبادئ القانون الطبيعي والسياسي)، خصوصاً أن درس العلامة اقترن لديه بمبحث اللغة (Language) من جهة، وبمبحث الكلام (Speech) من جهة أخرى، وهو ما يعني أن هوبس اندفع أكثر في قراءة العلامات التداولية في كينونتها التلفظيَّة، وأسَّس لها كيانها المعرفي في عوالم الحس والخيال والذهن أو العقل وأن كان التأسيس مشوباً بالنقص، فجاءت معالجته في (اللفياثان) قريبة من وعيه المعارفي بها، لكن طموحه لم يقف عند هذا الحد؛ ففي كتابه (في الجسد)، (١٦٥٥) أو (في الهيئة) أو (في الجسم) (De Corpore) = (On Body) عاد مرّة أخرى إلى العلامات ليبحث ما فاته منها في كتابيه السابقين.

في هذا الكتاب الذي نشره هوبس قبل وفاته بأربعة عشر عاماً، بل ولم يؤلِّف بعده كتباً فلسفية كبيرة، أشار إلى عدد من المصطلحات الدالة على استخدامات متعددة للعلامات الذهنية، مثل: "علامة العقل الرشيد The Sign of Rational Mind" (٤٧)، و"العلامات العقلانية Rationality Signs أو علامات التعقُّل" (٤٨).

هذه المفاهيم العلاماتية كلها، وغيرها، ترتبط بعالم الذهن والعقل والتفكير. وعندما ينتقل هوبس إلى (الفصل الثاني) لمناقشة الكلمات نراه يؤكِّد في الكتاب ذاته على أن "الأسماء هي علامات للأفكار" (٤٩)، وأن الكلمات التي نستخدمها إنما هي علامات، وإذا

ما انتظمت (Arranged) - الكلمات - في صيغة كلام (In Speech)، فإنها ستكون علامات دالة على مفهومات (Signs Concepts) لا على الأشياء في ذاتها (Themselves Things)، وهذا ميل واضح لمنح العلامات المدركة أو المتصوَّرة لديه كيانها المستقل بعيداً عن مجرَّد الأشياء التي نلمسها ونراها ونسمع أصوات حركتها. وبالفعل، نراه يؤكِّد على الفصل بين العلامات المدركة والأشياء كما هي في ذاتها كأجسام مستقلة (٥٠)، ويحذر من الإشكالات التي تعرض نتيجة لتعامل البشر مع العلامات الطبيعية (Natural Signs) من دون استدلال أو تعقُّل منطقي (Reasoning) (٥١) ينأى بهم عن الخطأ وتفادي خداع هذا النوع من الإدراك.

وفي الوقت الذي يتشاطر أكثر اللغويين والسِّيميائيين في القرن العشرين مناقشة مفهوم الاعتباطيَّة (Arbitrary)، نلقى هوبس وقد تناوله منذ عام ١٦٥٥، كان قد تناوله في كتابه (De Corpore) عندما ميز بين العلامات الطبيعية والعلامات الاعتباطيَّة (Arbitrary Signs)، فإذا كانت العلامات الطبيعية تعتمد على ذاتها، فإن العلامات الاعتباطيَّة تعتمد على إرادة البشر، ولو وجدنا أحداً من الناس يضع أربعة أحجار على قطعة أرض مربعة في مكان ما ليميزها من بقية الأرض من كل جوانبها، فإنه إنما يضع علامات لتحديد المساحة الخاصّة به، وهي علامات اختيارية أو اعتباطية. ولا يقف هوبس عند المعنى المادي الملموس أو المرئي للعلامة الاعتباطيَّة (٥٢)، بل يذهب إلى أن اختيار الإنسان للكلمات بغية تسمية الأفكار إنما هو فعل استخدام اعتباطي أيضاً (٥٣)، الأمر الذي يعني أن العلاقة بين الكلمات ومعانيها أو بين الدال والمدلول هي علاقة اختيارية واعتباطية دائماً تخضع لإرادة الإنسان وميوله وخبراته وثقافته ولقصديَّة الوعي لديه.

نخلص من كل ذلك كله إلى أن تجربة توماس هوبس في العلامات تبدو تجربة تأسيسية، بل تجربة إرهاص معرفي قعَّدت المعرفة العلاماتية على أسس فلسفية مختلفة عما أقبل عليه الفيلسوف واللاهوتي البرتغالي جون سانت توماس John of St. Thomas (١٥٨٩ - ١٦٤٤) ، خصوصاً أن هوبس تناولها من خلال ثلاثة خطابات هي: خطاب

الحس، وخطاب الذهن، وخطاب الكلام. ولذلك، تبدو لنا هذه التجربة متميزة بأنها فتحت أبواب الفلسفة لمباحث العلامة، وأشركت العلامة بمباحث الحس والذهن والعقل والعاطفة، وقرأت الجوانب المرئية للعلامات من خلال العالم المحسوس، وجوانبها الذهنية من خلال العالم المعقول، وجوانبها الأهوائية من خلال عالم الشعور.

والملاحظ أن هوبس لم يشتق تسمية لمباحث العلامات لديه كما سيفعل جون لوك لاحقاً عندما دعا إلى علم جديد أسماه مذهب العلامات (Doctrine of Signs) أو السِّيميائية (Semiotike). كما أنه فتح للعلامات أبوابها التداولية، فهي ليست حسية أو ذهنية أو عقلية فقط، إنما هي ذاتية ومجتمعية من خلال فكرة الاعتباطيَّة (Arbitrary). وبذلك يكاد هوبس أن يكون رائداً في تناوله فكرة الاعتباطيَّة في العلامات، وذلك عندما أقرَّ بوجود علامات اعتباطية. وربط هوبس أيضاً العلامات بالكلام (Speech) وليس باللغة أو المنطق فقط. وعندما عرَّف هوبس الاسم بأنه "كلمة بشرية تستخدم اعتباطياً من جانب البشر" (٥٤)، فإنه يكون قد نسف البُعد الميتافيزيقي واللاهوتي للاسم. أما السياق النظري الذي تمظهرت فيه رؤى هوبس في العلامات، فهو نظريته في المعرفة التي جمع فيها الحس إلى جانب المخيلة والذهن والعقل كمصادر متعاضدة للمعرفة البشرية.

ورغم كل هذا المنجز المعرفي المهم كله، تبقى تجربة هوبس في العلامات مفتقرة إلى سياق معرفي واضح المعالم، كما أنها تفتقر إلى وعي معارفي عميق (Epistemology)، وهو الوعي الذي أدرك بعض ضرورته الفيلسوف الانجليزي جون لوك بداية، وإدموند هوسرل، وتشارلز بيرس، وفردينان دي سوسير، وجاك دريدا تالياً، ولكن من دون أن يتوغَّل لوك كثيراً فيه رغم أصالة محاولته في تخصيص علم قائم برأسه للعلامات هو مذهب العلامات.

الهوامش

* تم نشر هذا الفصل في مجلة (**تبين**)، الدوحة، العدد (٤)، (المجلد الأول)، ربيع ٢٠١٣، (ص ١٨٣ — ١٩٤).

ملاحظة: كل النَّصوص الأجنبية الخاصّة بتوماس هوبس أو المراجع الأخرى الواردة في هذا البحث هي نسخ إلكترونية سوى القليل منها.

(١) حول حياة توماس هوبس انظر: (يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ٥٢ وما بعدها، دار المعارف، ط ٥، د ت). و(د. جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة: الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون**، ص ٧٠٨، دار الطليعة، ط ٣، بيروت، ٢٠٠٦).

(٢) أورده الدكتور إمام عبد الفتاح إمام: (**توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، ص ٢٦، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥).

(٣) يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٥٢.

(٤) Hobbes (Thomas); **Leviathan**, Chapter 4. Speech Jonathan Bennett, 2004, P 11.

ما تجدر الإشارة إليه هو أن هوبس لم يسمِّ علماً بهذا المعنى لكننا نجده يشتغل في فضائه. ولعل الأهم هنا هو أن الكلام (Speech) يستبطن الصوت (Voice) كونه – الكلام – يعتمد على الخطاب اللفظي أو الشفاهي (Verbal Discourse). وانظر كذلك الترجمة العربية: (توماس هوبس: **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة: ديانا حبيب وبشرى صعب، مراجعة: د. رضوان السيد، ص ٤٠، دار الفارابي ومشروع كلمة للترجمة، بيروت ـ أبوظبي، ٢٠١١).

(٥) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص ٥٥.

(٦) Hobbes (Thomas); **ON Body**, Chapter 8: Body and Accident, 8.1. The Definition of Body, Translation: George MacDonald Ross. (Pdf).

(٧) يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٥٢. سيقول هوبس في (**اللفياثان**): إن "الحركة لا تنتج إلا الحركة"، ص ٢٤.

(٨) يوسف كرم: **المرجع السابق نفسه**، ص ٥٣ — ٥٤. وحول فكرة "السكون" انظر: (**اللفياثان**)، ص ٢٤.

(٩) Hobbes (Thomas); **The Treatise on Human Nature and that on Liberty and Necessity**, London, 1812. P I, See also: **The Elements of Law**, Translation: George MacDonald Ross, 2.2.

وهذا الكتاب الأخير هو النشرة الجديدة للنَّص الأول الذي عمل (جورج ماكدونالد روس) على تهذيبها من الأخطاء الكثيرة التي منيت بها نشرات وطبعات النَّص القديمة.

(١٠) Hobbes (Thomas); **The Elements of Law**, Chapter 2: The Cause of Sensation, 2.2.

(١١) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص ٢٣.

(12) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٣. وحول فكرة "الوهم" انظر: **المصدر نفسه**، ص ٢٧.

(١٣) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٣ – ٢٤.

(١٤) توماس هوبس، نقلاً عن: (د. إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، ص ١٦٥). وفي الحقيقة يرى هوبس أن "الحس والذاكرة نكسبهما بالخبرة وبالفطنة Prudence". انظر: توماس هوبس: **اللفياثان**، ص ٥٥.

(١٥) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص ٣٥. وكان هوبس قد استخدم مصطلح (Mental Discourse) على نحو مبكِّر كعنوان لـ (الفصل الرابع) من كتابه الأول (**مبادئ القانون الطبيعي والسياسي**)، الذي صدر في عام ١٦٤٠.

(١٦) Hobbes (Thomas); **Leviathan**, Chapter 3, The Consequence or Train of Imaginations, P ٩.

وانظر النَّص العربي: توماس هوبس: **اللفياثان**، ص ٣٦.

(١٧) انظر: (د. إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، ص ١٦٦).

(١٨) Hobbes (Thomas); **Leviathan**, Chapter 3, The Consequence or Train of Imaginations, P 8.

(١٩) انظر: توماس هوبس: **اللفياثان**، ص 34. وقد تصرفنا بالترجمة بالرجوع إلى النَّص الإنجليزي، ص ٨ – ٩. وتجدر الملاحظة هنا إلى أن هوبس لم يستخدم مصطلح تداعي الأفكار (Association of Ideas) في معالجته لموضوع ترابط الأفكار.

(٢٠) Hobbes (Thomas); **The Elements of Law**, Chapter 2: The Cause of Sensation, 2.4.

(٢١) د. إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، ص ١٧٢.

(٢٢) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص ٥٠.

(٢٣) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥١.

(٢٤) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥١.

(٢٥) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥١.

(٢٦) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٢.

(٢٧) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٢.

(٢٨) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٣.

(٢٩) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٣.

(٣٠) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٤ — ٥٥ . ومن الرائق هنا التنويه إلى تجربة الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكن في كتابه (The New Organon)، (١٦٢٠) الذي نقد فيه مجموعة من أوهام (Idols) العقل البشري، أنظر كتابه:

- Bacon (Francis); **The New Organon**, Book 1, Aphorisms 39, P 7, Jonathan Bennett, 2005. (Pdf).

وللمزيد انظر: (د. قيس هادي أحمد، **نظرية العلم عند فرنسيس بيكن**، دار الشؤون الثقافية العامّة، ط ٢، بغداد، ١٩٨٦). و(د. حبيب الشاروني: **فلسفة فرنسيس بيكون**، ص ٥٣ وما بعدها، دار الثقافة والدار البيضاء، المغرب، ١٩٨١).

(٣١) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص ٥٥.

(٣٢) Locke (John); **An Essay Concerning Human Understanding**, Jonathan Bennett, 2004. Chapter xxi: The Division of the Sciences, P 288.

(٣٣) Hobbes (Thomas); **The Elements of Law**, Chapter 2: The Cause of Sensation, 2.2.

(3٤) Hobbes (Thomas); **The Elements of Law**, Chapter 4: The Mental Discourse, 4.9.

(٣٥) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص ٣٧.

(3٦) Hobbes (Thomas); **The Elements of Law**, Chapter 4: The Mental Discourse, 4.١٠.

(3٧) Hobbes (Thomas); **The Elements of Law**, Chapter 8: Sensuous Pleasures; Honour, 8.6.

(3٨) Hobbes (Thomas); **The Elements of Law**, Chapter 13: How people affect each other's minds through language, 13.1.

(3٩) Hobbes (Thomas); **The Elements of Law**, 13.٨.

(٤٠) يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ٥٤.

(٤١) د. إمام عبد الفتاح إمام: **توماس هوبس فيلسوف العقلانية**، ص ٥٧.

(٤٢) توماس هوبس: **اللفياثان**، ص ٤٠.

(٤٣) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٠ – ٤١.

(٤٤) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٠، (التصرُّف بالترجمة). لم يستخدم هوبس مصطلح (Marking)، لكننا استخدمناه لغرض توضيحي.

(٤٥) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤١. (التصرُّف بالترجمة).

(٤٦) توماس هوبس: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٥.

(4٧) Hobbes (Thomas); **On Body**, Chapter 1: Philosophy, 1.3. Mental Reasoning, Translation; George MacDonald Ross, 1975 – 1999.

(48) Hobbes (Thomas); **Ibid**.

(49) Hobbes (Thomas); **On Body**, Chapter 2: Words, 2.5. Names are Signs of Thoughts, Not Things.

(٥٠) Hobbes (Thomas); **Ibid**, Chapter 2: Words, 2.5. Names are Signs of Thoughts, Not Things.

(٥١) Hobbes (Thomas); **On Body**, Chapter 5: Erring, Falsehood, and sophistries, 5.1. The difference between erring and falsehood; and how the mind can err without the use of words.

(٥٢) Hobbes (Thomas); **On Body**, Chapter 2: Words, 2.2. The Necessity of Notes for Signifying Concepts of the Mind.
(٥٣) Hobbes (Thomas); **On Body**, Chapter 2: Words, 2.4. The Definition of Name.
(٥٤) Hobbes (Thomas); **Ibid**, Chapter 2: Words, 2.4. The Definition of Name.

الفصل السادس

رحلة البحث عن علامة

قراءة في فينومينولوجيا تشارلز بيرس

رحلة البحث عن علامة

قراءة في فينومينولوجيا تشارلز ساندرز بيرس

يُعنى البحث الفلسفي بمجمل الأسس الفكرية العميقة التي تقف وراء ظاهرة معرفية ما. ولما كانت "العلامة" ظاهرة من هذا النوع، فقد أخذ البحث فيها وعنها وحولها يتنامى على نحو متسارع في حقول معرفية متعدِّدة كاللغة، والشِّعر، والسَّرديات، والفنون البصرية والتشكيلية، والأزياء والملابس، والأطعمة، والإشهار الإعلامي، وغير ذلك مما نجده سائداً في معارف العصر الجديدة ذات الطابع التواصلي الخاص بالعلامة حتى اكتسب البحث فيها شخصيته الحقلية أو يكاد، وصارت تعمل بمجموعة من المصطلحات والمفاهيم والمسائل والقضايا والنظريات والمصطلحات الخاصّة بها، فإن كل ذلك لا يعني نسيان الأساس الفكري أو السَّند الفلسفي الذي ظلَّ ثاوياً فيها مهماً بدا تناسيه أو الإقلاع عن أهميته مهيمناً على الوعي القرائي.

يبدو لي أن كل النَّظريات الخاصّة بعلم العلامات سواء كان أصحابها من علماء لغة مثل فردينان دي سوسير (١٨٥٧ – ١٩١٣) أو نقّاد أدب مثل رولان بارت (١٩١٥ – ١٩٨٠) أو فلاسفة مثل إدموند هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨) وجاك دريدا (١٩٣٠ – ٢٠٠٤) وغيرهم، هي مدينة أبداً إلى التأسيس الفلسفي لهذا العلم الذي دشنه في العصر الحديث بداية، وعلى نحو حقلي، الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١) في عام ١٦٩٠، وأعاد بناءه على نحو متفرِّد الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤) الذي حافظ على رونق العلامة الفلسفي منذ عام ١٨٩٤ عندما أنجز بحثه (ما العلامة؟)، وامتشق مصطلح (Semeiotic) من التسمية التي أطلقها جون لوك على مذهب العلامات (Semiotike)، كما أوضحنا ذلك في (الفصل الأول)، وظل سائراً في مسعاه الفلسفي حتى رحيله إيماناً بما قاله يوماً بأن "الذين يهملون الفلسفة هم أصحاب نظريات ميتافيزيقية" (٢).

وفي خلال كل ذلك، كان إدموند هوسرل يحثُّ الخطى في مطلع القرن العشرين صوب دراسة العلامة من منظور فينومينولوجي ليفتح آفاقاً جديدة سرعان ما صارت موروثاً قابلاً للنقاش الفلسفي المعمَّق حتى جاورته مساهمة بيرس؛ فبينما نشر هوسرل كتابه الرئيس (مباحث منطقية = Logical Investigations) في مطلع القرن العشرين (1900 - ١٩٠١)، كانت بعض أبحاث بيرس خبيئة الأدراج حتى ظهورها المتواتر نشراً ابتداء من مطلع ثلاثينيات حتى خمسينيات القرن العشرين (٣)، إلا أن سبق التأسيس الفلسفي الذي دشَّنه بيرس لا يمكن أن يُمحى أثره كونه ظلَّ وفياً للتقليد الفلسفي الأصيل من جهة، واستبطانه للحس الريادي في بناء فلسفة العلامة من جهة أخرى، فظل هاجس التفكير الفينومينولوجي يهيمن عليه وهو البعيد عن ألمانيا هوسرل، خصوصاً في مطلع القرن العشرين وبالأحرى منذ عام ١٩٠٢ عندما كان يفكِّر في نحت مصطلح (Phaneroscopy)، ومصطلح (Phaneron) كمفاتيح مفهومية إجرائية في خطابه الفينومينولوجي الذي سعى إلى ترسيخه في فلسفته.

ما هو مؤسف أن نصوص بيرس الفلسفية لم تجد طريقها مترجمة إلى اللغة العربية، وكنت في عام ١٩٨٣ قد سألت أستاذنا الراحل الدكتور ياسين خليل (١٩٣٤ - ١٩٨٦) عن سبب ذلك، فقال لي: "إنها عصية على الترجمة بعض الشيء بسبب مشكلات عديدة تكمن في طريقة بيرس المبعثرة بالكتابة، وغموض المصطلح لديه!". ويومها لم يكن عودي المعرفي ليقوى على مقارعة ما قاله أستاذي ذاك - رحمه الله - لكنني رحت أبحث عن نصوص بيرس في المكتبات العامّة ببغداد فلم أفلح بإيجاد أي شيء منها سوى ما كتبه بعض مؤرِّخة الفلسفة الحديثة والمعاصرة عنها، أولئك الذين كتبوا عن الفلسفة البرجماتية والأمريكية، ومروا على أهم أفكاره الفلسفية. إلا أن مسألة أن تكون نصوصه عصية على الترجمة وربما الفهم ظلَّت تؤرِّقني حتى وجدت في عام ١٩٩٧، ويومها كنتُ قد غادرتُ العراق إلى الأردن، نسخة من كتاب الدكتور حامد خليل (المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية)، الذي سلَّط الأضواء على فلسفة بيرس في المنطق والعلامات، وأشار إلى بعض صعوبات نصوص الرجل، وذلك

عندما كتب قائلاً: "رفضتْ جامعات أمريكا السماح له بالعمل كمدرِّس فيها، ولم تؤد محاولات صديقه وليم جيمس (١٨٤٢ – ١٩١٠) إلى أكثر من السماح له بإلقاء بعض المحاضرات في المنطق وفلسفة العلم، وذلك بسبب سجايا بيرس الشَّخصية التي كانت منفرة! وإلى غموض أسلوبه في التعبير والكتابة على حدٍّ سواء! كما رفضت دور النشر في أمريكا، هي الأخرى، نشر مؤلَّفاته بسبب تعقُّد أسلوبه!" (٤). ولكن، ومع ذلك، بقيتُ احتبس في نفسي إشكالية صعوبة ترجمة نصوص بيرس إلى العربية حتى اطلعت في عام ٢٠٠٨ على كتاب جون ليشته (خمسون مفكِّراً أساسياً معاصراً) في معرض تناوله لنظرية العلامات، والذي أشار إلى أفكار بيرس في هذا المجال، ونوَّه إلى بعض صعوبات نصوصه؛ فبالرغم من أن بيرس "كتب أكثر من عشرة آلاف صفحة مطبوعة، إلا أنه لم ينشر قط أيَّة دراسة بحجم كتاب في أيٍّ من المواضيع المفضَّلة لديه، والنتيجة هي أنه، وفيما يتعلَّق باشتغاله بمباحث العلامات، يجب النَّظر إلى فكره على أنه في سيرورة دائمة وخاضع للتعديل وللمزيد من التطوير" (٥).

لقد فرحت بما قرأت، وأدركت ما قاله لي أستاذي ياسين خليل يومها، ولكن ما زالت في النَّفس غصة تكمن في عزوف المترجمين العرب عن تعريب نصوص بيرس الفلسفية ذات الأثر الكبير في الكثير من النقاشات الفلسفية والنقدية في القرن العشرين، وفي قرننا الجديد أيضاً بسبب أصالة بناءه الفلسفي سواء في المذهب البراجماتي أو في المذهب العلاماتي الذي نروم – في هذا البحث – استقراء تحولاته عبْرَ الرجوع إلى الإطار الفلسفي الحاضن لنظرية العلامات لديه وعلاقة ذلك بالمنطق والفينومينولوجيا في ثوبها البيرسي.

شجرة العلوم

مثلما كان الفلاسفة ؛ يونانيون وعرب ومسلمون وغربيون، قد وضعوا تشجيراً للعلوم، كذلك فعل بيرس وهو يموْضِع علم العلامات بين علوم عدَّة. لكن أغلب الظن عندي أنه تأثر قليلاً بجون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) من حيث الفكرة التي تقضي بتشجير علم

العلامات، الذي يعدُّ أول فيلسوف إنجليزي حديث يموْضَع السِّيمياء شجرة علوم فلسفية حديثة.

كان جون لوك أول من استعمل مصطلح (Semiotike) – كما ورد في نصوصه – أو مذهب العلامات بحسب تعبيره في العصر الحديث، وعدَّه العلم الثالث في شجرة العلوم التي ابتناها وصنَّفها في كتابه الكبير (مبحث في الفهم البشري)، (١٦٩٠)، وخصَّ هذا العلم – مذهب العلامات – بتعريف حقلي حيث قال عنه إنه "العلم الذي يدرس طبيعة العلامات التي يستعملها العقل لفهم الأشياء وتوصيل المعنى للآخرين" (٦).

وواضح من محاولة لوك التشجيرية تلك أنها ذات منحى معارفي (Epistemology) وهي تسعى إلى حقْلنة مذهب العلامات ولكن دون بذل المزيد من عناء التفصيل، وهو الأمر الذي وجده بيرس يستحق الاشتغال المعرفي والتأسيس الفلسفي الأعمق، فراح يُموضِع مذهب العلامات أو علم العلامات بين علوم أخرى بالانطلاق من معيار التجريد (Abstractness) الذي سيؤثر في مقام وتراتب العلوم؛ فالعلم الأكثر تجريداً وفقَ منظور بيرس هو الذي يحوز على المرتبة الأسبق، وما يليه هو الأقل تجريداً، وهكذا تتموضع العلوم في أغصان شجرتها على النحو الآتي نسبة إلى درجة التجريد التي تحوز عليها:

(**أولاً**): الرياضيات، وهي الأكثر تجريداً مقارنة بالعلوم الأخرى، ولذلك تحتل المرتبة الأولى في شجرة العلوم البيرسية من حيث الأسبقية التجريدية. والرياضيات علم صوري نقل بيرس صوريته من علم المنطق ليفرغ هذا الأخير منها.

(**ثانياً**): الفينومينولوجيا، وهي علم جديد أطلق عليه بيرس اسم الفانيروسكوبيا Phaneroscopy، وهي تسمية جديدة منه للفينومينولوجيا، بعد أن نقل إليه بوصفه علماً مقولات المنطق.

(**ثالثاً**): الأخلاق، وهو علم معياري.

(**رابعاً**): المنطق وقد أفرغه من صوريته ومن مقولاته المعروفة لدى الفلاسفة قبله وبعده، وحقنه بمعان جديدة.

(**خامساً**): الجمال، وهو علم معياري.

(**سادساً**) الميتافيزيقا بفروعها الثلاثة؛ الميتافيزيقا العامّة، وميتافيزيقا الدِّين، وميتافيزيقا الطبيعة، وهذه الأخيرة هي الفلسفة. (**سابعاً**) العلوم الفيزيائية. (**ثامناً**) العلوم الإنسانية؛ مثل: علم التاريخ، وعلم النَّفس (٧).

المنطق

إن الانتصار لمبدأ التجريد كمعيار في تصنيف العلوم ليس غاية بيرس الأساسية والنهائية؛ فلقد كان همَّه موْضَعة علم المنطق في شجرة علومه التي اقترحها وفق رغبة معارفية أكيدة يخرج بها هذا العلم من حال سائد إلى حال أرحب؛ فبعد أن قرر التخلُّص من الإرث المنطقي الكانطي — نسبة إلى إيمانويل كانط – الذي كان يؤرِّقه كثيراً بعد أن خيَّب أمله فيه، راح بيرس يتعدّى هذا المنطق بصياغة منطق يستخدم فيه عبارات علم العلامات (٨)، حتى إنه كان يقول: "وما المنطق سوى اسم آخر لعلم العلامات" أو "هو الدستور الشكلاني للإشارات مما يقربه من المنطق" أو "المبدأ شبه الضروري أو الشكلي للعلامات" (٩). إلا أن ذلك لم يكن ممكناً قبل أن يتخلَّص بيرس من حمولات المنطق الكلاسيكية، ولذلك أخرج المنطق من طابعه الصوري في لباسه الأرسطوطاليسي، بل والكانطي، ورمى بهما إلى حبائل علم الرياضيات. وكذلك أخرج المقولات من المنطق ورمى بها إلى علم الفينومينولوجيا لكي يقبض على فرصة المنطق الذهبية التي تجعل منه قريباً من الواقع، بل ولكي يحمل صفة الواقعي عليه فيمسي منطقاً واقعياً يُراد له أن يكون معيارياً ووضعياً.

لقد حرق بيرس سنوات طويلة من عمره قاربت الأربعة عقود وهو يقرأ ويطالع كتب المناطقة الكلاسيكية والحديثة حتى زمانه على السواء لأنه يعتقد بأن تصحيح مسار المنطق هو تصحيح لمسار العلم بعيداً عن أية حمولات ميتافيزيقية سواء كانت على نمط أرسطوطاليس (٤٨٤ ق م — ٣٢٢ ق م) أو على نمط إيمانويل كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤) الذي ربط المنطق بعلم العقل الخالص أو المحض في كتابه (نقد العقل المحض = Critique

of Pure Reason)، وهو الكتاب الذي خصَّص بيرس نحو ساعتين يومياً من وقته ولمدة ثلاث سنوات في قراءته من دون أن يقتنع بما توصَّل إليه كانط في هذا المجال لأن البطانة المحضة للمنطق الكانطي، من وجهة نظر بيرس، لا يمكن أن تؤدِّي إلى ولادة منطق واقع أو منطق معياري ومنهجي.

نظر بيرس إلى المنطق على أنه علم وليس مجرَّد فنٍّ يعصم الذهن عن الخطأ على طريقة التعريف الكلاسيكية، وهو بذلك أنما تخلَّص من وجهات نظر عريقة ترى في المنطق مجرَّد آلة لا غير. وعندما وصف بيرس المنطق بأنه علم الواقع، فإن معنى "الواقع" هنا سيختلف عن معناه السائد؛ فالواقع البيرسي هو واقع معقول (Rational) وليس واقعاً حسياً ملموساً مباشراً فحسب، وذلك اعتقاداً من بيرس ذاته بأن "خير الأشياء هو إسهامها في تطور المعقولية Reasonableness بالكون" (١٠).

إلى جانب ذلك، ذهب بيرس إلى أن المنطق الذي يدعو له هو منطق معياري (Normative)، ويمكن فهم المعيارية من خلال استظهار تعريف بيرس للمنطق بأنه "العلم الذي يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الاستدلال". ففي تحديده لمعنى اللفظ "ينبغي" يكون بيرس قد وضع الأساس لنظريته في المعيارية (١١). ويعتقد أيضاً أن علم المنطق هو علم وضعي ينأى عن التفكير المجرَّد الذي لا يفضي إلى نتائج واقعية، ولهذا يرى أن العلوم الوضعية، ومنها المنطق، تعبِّر عمّا يجري في الواقع بقضايا مقولية (Categorical Propositions) (١٢). لقد انتهى بيرس من تحليله العميق للمعرفة البشرية إلى نتيجة أساسية مفادها أن الفكر البشري محكوم بالوقائع الخارجية التي تُنقل إليه عن طريق الملاحظة (Observation)، وتبعاً لذلك، فإن المنطق هو العلم القائم على الملاحظة بالقدر نفسه الذي تكون فيه سائر العلوم الوضعية قائمة على هذا النحو (١٣).

إن سمات المنطق البيرسي كالواقعية والمعيارية والوضعية والملاحظاتية ستكتمل صيغتها المتساوقة في الطابع المنهجي؛ فالمنطق البيرسي هو منطق منهج أو منطق يقوم على نظرية منهجية؛ ذلك أن "المنطق بحاجة إلى طريقة معينة لكي يستطيع تحقيق المهمة التي يضطلع بها". وفي هذا السياق خلص بيرس إلى نتيجة هامَّة جداً وهي أن

المنطق هو نظرية في المنهج. وكل ذلك يعني أن هذا العلم يقوم على "ثلاثة ركائز أساسية؛ فهو أولاً علم الواقع، وهو ثانياً علم معياري، وأخيراً وثالثاً هو نظرية في المنهج" (١٤).

تستبطن هذه السِّمات رؤية فلسفية، رؤية تستند، وبحسب قراءة جيرار دو لودال وزميله جوويل ريطوري، إلى ثلاثة مفاهيم جوهرية، هي: الاستمرارية أو التطوُّرية، والواقعية، والذرائعية؛ فهي "استمرارية لأنها تتعارض بالقدر نفسه مع النزعة الواحديَّة Monism ومع النزعة الثنويَّة Dualism، إذ تأخذ على الواحديَّة جمودها ويقينيتها، وبخلاف الثنويَّة تذهب إلى أن الفكر ليس مَلَكة عارفة خارج الشيء المراد معرفته، بل سيرورة في الأشياء واستمرار مبدع معها. وهي واقعية لأن بيرس يتعارض مع النزعة الإسمية Nominalism، كما أنها ذرائعية Pragmatism، والذرائعية بالنسبة لبيرس هي الاسم الذي أعطي لطريقة فلسفته الاستمرارية والواقعية" (١٥).

ظل بيرس يفكِّر ويتأمَّل في مقتربات أخرى مغايرة حول علم المنطق الذي أسَّسه على مبادئ فلسفية جديدة، ومن ذلك أنه مال إلى "منطق الإضافات" ليس بدلالة المنطق الحملي القديم مثل عبارة "السماء زرقاء"، فاللون الأزرق هو صفة محمولة على السماء التي هي حامل لمحمول لوني، أو بدلالة منطق الأعراض؛ فالعَرَضي هو جزء من طبيعة الشيء بحيث يمكن لنا أن نقول مع ديكومب إن "نمط وجود الإضافات هو جديد، ويختلف مقولياً عن نمط وجود الأعراض لأن الأعراض توجد في الأشياء، بينما الإضافات هي معطاة بين الأشياء" (١٦).

يعتقد ديكومب أن بيرس هو أحد المؤسِّسين الأساسيين لمنطق الإضافات، وهو المنطق الذي "ينطلق من معنى أكثر عمومية من المحمول، فلكي يكون عندنا محمول نأخذ جُملة ما، نضع الأسماء بين قوسين، فيبقى المحمول خارج القوسين. ننطلق مثلاً من القضية التالية: "روميو يحب جوليت"، نضع الاسمين بين قوسين، ونستخلص هكذا العبارة الحملية: "س يحب ص". المعنى الأصلي للمحمول هو إذاً معنى محمول تعدُّدي أو إن شئنا معنى فعل يتطلَّبُ مفاعيل عديدة، كما أن أي فعل متعدٍّ يمكن أن يعطي المثل عن محمول اثنيني لأنه يحتاج إلى مفعولين، أي إلى موضوعَي حَمْل، وبموجب التحليل

ذاته، يكون فعلُ "أعطي" مثلاً ثلاثياً لأنه لا بدَّ من **مُعطٍ**، ومن **شيء مُعطى**، ومن آخر **مُعطى له** كي يكون هناك "**حدث عطاء**". إن القضية الأصلية التي لا تحتوي إلا موضوعاً واحداً "سقراط يمشي"، تبدو إذ ذاك كحالة خاصّة هي حالة حَمْل محمول أحادي" (١٧).

الفينومينولوجيا البديلة

لقد جعل بيرس كل من علم المنطق، وعلم الجمال، وعلم الأخلاق علوماً معيارية. إلا أنه أحاط العلم الأول بهالة معرفية متميزة تشبه دارة القمر بعد أن أعطاه صفة الواقعية والوضعية والملاحظاتية والمنهجية. وفي هذا السياق لم يكن بيرس غافلاً عن أهمية "المقولات" في إنتاج العلم والمعرفة، وكنّا قد أشرنا سابقاً إلى أن بيرس رمى بالمقولات التي غالباً ما يحتفي بها المنطق الكلاسيكي، بل والحديث حتى في ضوء تجربة أرسطوطاليس وكانط في أقل تقدير، رمى بها إلى علم الفينومينولوجيا، لكنه عاد واشتغل بها وفقاً لرؤيته الفلسفية الجديدة في ما اسماه بالفانيروسكوبيا (Phaneroscopy)، وهي تسمية جديدة وخاصّة منه للفينومينولوجيا (Phenomenology)، بعد أن نقل إليها مقولات المنطق. وبذلك يمكن اعتبار الفانيروسكوبيا علماً وصفياً للمقولات أو دراسة طبقات ومستويات الظواهر، ووصف خصائص كل طبقة فيها أو دراسة الظواهر المفكَّر فيها أو حتى الظواهر المحدوسة في صورتها أو صورة الأشياء والأفكار التي أخذت طريقها إلى عالم الذهن والعقل والتفكير؛ يقول بيرس في هذا الصدد: "الفانيروسكوبيا Phaneroscopy هي وصف الفانيرون Phaneron أو الظاهرة، وأعني بالفانيرون المجموع الكلي لما يظهر أو الكل الجماعي Collective Total لكل ما هو حاضر في الذهن بطريقة ما أو بأي معنى من دون اعتبار ما إذا كان هذا مناسباً لشيء واقعي أم لا. وإذا سألتم: متى حضر، وفي أي ذهن؟ أجيب: إنني أترك هذين السؤالين من دون جواب، ومن دون أن ينتابني شك أبداً في أن سمات الظاهرة Features of the Phaneron التي وجُدت في ذهني حاضرة في كل زمان، وفي كل

الأذهان" (١٨). وفي موقع آخر يقول شارحاً: "ما اسميه بالفانيروسكوبيا إنما هو الدراسة التي تميز طبقات عديدة من الفانيرونات، وتصف خصائص كل طبقة منها، وتبين أنها، وعلى الرغم من اختلاطها على نحو معقَّد بحيث لا يمكن عزل أية واحدة منها، فالظاهر أن خصائصها مختلفة كلياً، ثم تبرهن بطريقة لا جدال فيها على أن مجموع فئات الفانيرونات يُعاد بها إلى لائحة جد قصيرة، ومن ثم تنهض، في الأخير، بالمهمة المثمرّة والصعبة لتعداد التقسيمات الصغرى Subdivisions الرئيسة لهذه الفئات، مرتكزة في ذلك على الملاحظة المباشرة للظواهر، ومعمِّمة ملاحظاتها" (١٩).

مما تقدَّم يظهر أن فينومينولوجية أو فانيروسكوبيا بيرس "لا تهتم بمعرفة علاقة الفانيرونات التي تدرسها بالوقائع، كما تتجاهل البحث في العلاقات المكنة بين فئات الفانيرونات والوقائع السيكولوجية أو غيرها؛ إنها تقف فقط عند المظاهر المباشرة مع محاولة الجمع بين تدقيق الجزئيات، والتعميم الأوسع والممكن. وانطلاقاً من مقولات الوجود الظاهراتية السالفة، يبني بيرس نظريته السِّيميائية في سماتها المنطقية – البراغماتية، محدِّداً العلامة لا كشيء أو كوحدة تستهدف في ذاتها، ولكن ثلاثية بين علامات جزئية تصنَّف بدورها إلى ثلاثيات وفق مراتب الوجود الظاهراتية الثلاث التي تقدِّمها ظاهريته. ويتعلَّق الأمر هنا بالأنواع الثلاثة للوعي المرتبطة بأفكار واحد، اثنين، ثلاثة، التي تعدُّ أشكالاً أولية وأساسية يهتم بها التحليل المنطقي" (٢٠).

يتضح من هذا أن الفانيروسكوبيا هي: "وصف المجموع الكلي لما يظهر" (٢١) في الوعي التمثيلي كظواهر ذهنية، ولكن من دون الانطلاق من أية بديهيات أو افتراضات أو أفكار قبيلة. وإذا كانت الفينومينولوجيا التقليدية أو السائدة في عصر بيرس قد احتفت بـ "الظاهرة = Phenomena"، فإن فينومينولوجيا بيرس تحتفي بـ "الفانيرون = Phaneron" بوصفه الظاهرة الحجر الزاوية في التفكير. وبذلك، فإن مهمة الفينومينولوجيا البيرسية إنما تكمن في "وصف وملاحظة الظاهرات الفانيرونية بقصد اكتشاف العناصر التي تمثل بشكل شامل في كل ظاهرة منها" (٢٢). وذلك يتم من خلال حقيقة أساسية مفادها أن العلاقات في تجربة الفانيرون "تكون مُعطاة فيها على المستوى نفسه الذي تكون فيه الأشياء معطاة لنا في الواقع" كما قال فيش (٢٣). وهذا يجعلنا على مقربة من معنى منطق الإضافات بوصفه منطقاً للعلاقات.

في ضوء تجربة المنطق البيرسية هذه، كان البحث في المقولات قد مرَّ بثلاث مراحل كما يعتقد جيرار دو لودال (٢٤)، هي: مرحلة مراجعة المقولات الكانطية في سياق المنطق الأرسطوطاليسي الثنائي. ومن ثم مرحلة تجاوز المنطق الأرسطوطاليسي والكانطي إلى منطق جديد هو منطق العلامات، وبالتالي المرحلة الثالثة وهي المرحلة السِّيميائية أو مرحلة سمطقة المنطق.

في المرحلة الكانطية وقع بيرس تحت تأثير رؤية كانط بأن الفكر ينزاح دائماً إلى التراص في مقولات أو إرجاع كثرة المعاني الحسيَّة إلى وحدة مقولية ذات دلالة أعم وأشمل. وكانت هذه قناعته في مبحثه (جدول جديد للمقولات)، (١٨٦٧). وفيه قرَّر بيرس التأكيد على وجود خمس مقولات أو تصورات أو مفاهيم، هي: الوجود، والكيفية، والعلاقة، والتمثيل، والجوهر. إلا أن بيرس ظلَّ يفكِّر بعمق في لوحته المقولاتية هذه حتى راقَ له العزوف عنها كون بعض المقولات لا تفي بالغرض من حيث قدرتها على الارتباط بالواقع، وكذلك كون بيرس نفسه صار يميل إلى منطق العلاقات أو الجهات، ونزوعه شطر التجريب والملاحظة (٢٥) فعمل على تقويض المقولات الخمس إلى ثلاث فقط، هي: الكيفية (Quality)، والعلاقة (Relation)، والتمثيل (Representation). وبذلك نراه يستبعد مقولتي الوجود والجوهر لأنهما أقرب إلى عالم العقل منه إلى المعرفة القائمة على الملاحظة الفينومينولوجية، وهذا ما سيخالفه به مارتن هيدغر نحو ربع قرن. وتوصف هذه المرحلة بالمرحلة المنطقية الصرفة التي امتدَّت بين الأعوام ١٨٧٠ – ١٨٨٧. أما المرحلة الثالثة فهي التي أسَّس فيها بيرس نظريته السِّيميائية من خلال بناء نظام مقولات فينومينولوجية خاص بها، وهي التي امتدَّت بين عامي ١٨٨٧ – ١٩١٤، وتسمى بالمرحلة السِّيميائية.

إن الفلسفة بالنسبة لبيرس هي علم يقوم على الملاحظة. وهذا ما يراه تشارلز موريس في معرض قراءته لخطاب بيرس الفلسفي، إذ يعتقد الأول أن الفلسفة تختلف

عن العلوم الخاصّة في أنها تمتلئ بملاحظات يمكن أن تكون في متناول خبرة كل إنسان عادي على حدِّ تعبير بيرس نفسه في الفقرة ٢٤١ من أعماله. أما الملاحظة فهي على نوعين؛ ملاحظة فينومينولوجية بمعناها العام حيث إنها تتناول كل ما يظهر، وملاحظة أخرى تعتمد على فينومينولوجية العلامات. ويعتقد بيرس أن الفينومينولوجية، وكما اسلفنا، تسعى إلى ملاحظة الظواهر الذهنية أو الظواهر الماثلة أمام الذهن "الفانيرون" ووصفها. وهنا وجد بيرس ثلاثة مقولات هي؛ الظاهرة الكيفية (Quality)، وظاهرة رد الفعل (Reaction)، وظاهرة الوسيط (Mediation) التي يمكن أن ننظر إليها ذهنياً بوصفها مقولات الكيف أو النوع (Quality)، والواقعة (Fact)، والقانون (Low)، أو يمكن النَّظر إليها أيضاً بوصفها مقولات الإمكان (Possibility)، والوجود (Existence)، والعادة (Habit).

ويرى موريس أن "دراسة العلامات تدعم التحليل الثلاثي للظاهرة؛ فقد وجد ثلاثة أنواع رئيسة فقط للعلامات، هي: **الصورة** (Icon)، **والدليل** (Index)، **والرمز** (Symbol). ووجد ثلاثة أنواع من القضايا التي تعتمد على عدد من الموضوعات التي تحتاجها المحمولات لتكوين قضية كاملة مثل القضية الواحدية (Monadic)، والقضية الثنائية (Dyadic)، والقضية الثلاثية (Triadic). ويوضح هذه القضايا [العلاقاتية التي لا تُرد إلى غيرها] بالمثال الآتي: "س أحمر"، و"س يضرب ص"، و"س يعطي ص لواو". وعدَّ بيرس هذه الأنواع الثلاثة من العلامات والقضايا درجات لثلاث مقولات عامَّة، ومنذ أن اعتقد أن هذا التحليل كشف عن ثلاثة أنواع من العلامات، وثلاثة أنواع من أشكال القضايا، اعتبر أن هذا دليل قوي على وجود ثلاث مقولات فقط للواقع وفي الواقع" (٢٦).

للوهلة الأولى، انتهى بيرس إلى "نتيجة أساسية مفادها أنه لا توجد سوى ثلاثة عناصر لا تنقسم في كل الفانيرون أو الظاهرة، وهذه العناصر الثلاثة هي: العنصر الأحادي العلاقة، والعنصر الثنائي، والعنصر الثلاثي. ورأى أن هذه العناصر تتطابق مع وجود ثلاث علاقات لا ترد إلى غيرها منطقياً، هي: العلاقات الواحدية، والعلاقات والثنائية، والعلاقات الثلاثية، فخلص من ذلك إلى أنه لا توجد سوى ثلاث مقولات علاقاتية: الأولى أو

الأولانية (Firstness)، والثانية أو الثانيانية (Secondness)، والثالثة أو الثالثانية (Thirdness)" (٢٧). وتعبِّر هذه المقولات الظاهراتية الثلاث عن صيغ وجود ثلاث، هي: وجود الإمكان الكيفي الموضوعي، ووجود الفعلي المتجسِّد، ووجود القانون الذي سيحكم الوقائع في المستقبل، ولا بد من الوقوف عند هذه المقولات/ الوجود وتوضيحها:

الأولى: مقولة الأولانية: هي نمط الوجود الذي يقوم على واقع كون موضوع/ ذات هي موضوعياً كما هي من دون اعتبار لأي شيء آخر. إنها وجود الشيء أو الذات في ذاتها.

الثانية: مقولة الثانيانية: هي نمط الوجود الواقعي الفعلي المتجسِّد أو المتعلِّق بمقولتي الزمان والمكان، والوجود المتجسِّد يرتبط ويتعلَّق بعالم الموجودات، وهذه المقولة تعني صيغة الوجود المتعلِّق بما قبله.

الثالثة: مقولة الثالثانية: هي نمط الوجود المتوقَّع بناءً على كون الحدث أو الشيء المتوقَّع الوجود محكوماً بقانون يضبطه، والقول بالقانون يعني إمكانية التعميم، ومن هنا فإن بيرس يرى أن الوجود الذي يقوم على واقع كون الثانيانية ستأخذ طابعاً عاماً محدَّداً هو المقابل للمقولة الثالثانية (٢٨).

تعمل هذه المقولات الظاهراتية على نحو تكاملي وبوحدة واحدة، وربما يمثِّل تعاضدها إشكالية في فهم هذه الظواهر الذهنية المتعالقة، إلا أن بيرس (٢٩) آثر وضع حل لهذه الإشكالية عن طريق اللجوء إلى ثلاثة مفاهيم إجرائية، هي: الفصل (Dissociation) كأن تتخيَّل الصوت مفصولاً عن الإيقاع، والعزل (Prescission) كأن نتخيَّل مكاناً غير ملوَّن من دون أن نكون قادرين على فصل المكان عن اللون، والتمييز (Distinction) كأن نتخيَّل عاجزين فكرة الأطول من دون الأقصر. وبذلك نستطيع عزل المقولة العلاقاتية الأولى عن الثانية، والثانية عن الثالثة، وهكذا.

لعل بيرس يريد أن يصل هنا إلى نتيجة مفادها أن لكل مقولة من هذه المقولات "وجها مادياً" (٣٠)؛ الوجه هو الذي يمنحها دلالتها التي لها من خلال اعتباره كيفية أو نوعية (Qualities)، ليس بالمعنى المجرَّد إنما بمعنى كيفية الـ "كذا بعينه = Suchness " المتحقِّق كالبرتقالة الحمراء بدلالة اللون الأحمر بعينه كمعطى مباشر والذي هو كيفها

اللوني وليس بدلالة اللون الأحمر بوصفه "حُمرّة" يمكن أن تنطبق على أية تفاحة أو قميص أو سيارة أو جدار يمكن أن تكون كلها بلون أحمر كعَرض لها.

تبدو هذه المقولة ذات إمكان أحادي "Monadic" محض لا صفات أو أجزاء فيه مثل: رائحة العطر وليس رائحة العطر الفلاني، وصوت الصفارة وليس صوت الصفارة الفلانية كصفارة شرطة المرور، والشُّعور بالحب وليس شعور "قيس" عشيق "ليلى" بالحب. وكل هذا يعني أن الإمكان المحض في المقولة ليس هو فكرة موضوع بقدر ما هو "كذا بعينه"، إنها كيفية أصل وتفرُّد ومباشرة وعينية لم تتحقَّق بعدُ في شكل محدَّد، لكنّها ممكنة التحقُّق لا بوصفها أولى فقط أنما أولى لثانية، وثانية لثالثة وهكذا؛ لأن الوجود، وبحسب بيرس، هو "دائماً ثنائي العلاقة؛ فأية واقعة هي شيء ما موجود، ونحن مرغمون على الاعتراف بها بوصفها موضوعاً أو ثانياً (Secondly) يقف بجانبنا، ولنقل إن الطاولة توجد، فإن هذا القول يعني إنها صلبة وثقيلة، أي إنها تنتج تأثيرات مباشرة في الحواس البشرية؛ فهي تندلق إلى الأرض ثقيلة، وترد الفعل ديناميكياً ضد أشياء أخرى، أما القول بوجود طاولة متخيَّلة لا تؤثر في الحواس، وليس لها أية تأثيرات فيزيقية من أي نوع آخر، فهو قول لامعنى له؛ فالشيء لا يوجد من دون تضاد" (٣١). وهكذا، فكل موجود يفترض موجوداً آخر، والموجود الثاني يفترض موجوداً أول، وبذلك يمكن اعتبار المقولة "ضرب من الوجود الذي يكون فيه شيء من الأشياء في علاقة بشيء آخر" (٣٢).

تتضح هنا قيمة الترابط التي كرَّسها بيرس في منطق الإضافات؛ فوجود الطاولة يفترض علاقة بالمكان وأخرى بالإنسان المدرك، وغيرها بالأرض وبالفضاء من حولها. والإضافات منها ما هو متشابه وما هو مترابط، وبيرس يعطينا مثال على إضافة التشابه؛ ذلك أن "الدهان الذي يدهن الحائط الروماني بالأبيض يعطي هذا الحائط اللون الأبيض، وهذه الكيفية تؤسِّس تشابهاً لكل الحيطان البيضاء أينما تكون، ولكن من الممكن جداً ألا يكون هناك الآن أي حائط أبيض خارج الحائط الروماني. إن الحائط الذي يصبح **أبيض** يصبح تلقائياً مشابهاً، ليس لهذا الحائط أو ذاك على الخصوص، بل لكل

حائط لونه أبيض، إذا وُجد". وكذلك يعطينا مثال على إضافة الترابط؛ فلقد "قتل هابيل قابيل، وعندما قتل هابيل قابيل أصبح قابيل قاتلاً، و"قاتل" هو محمول نسبي، وكيفية وجود إضافية؛ فلا يمكن أن يكون المرء قاتلاً من غير أن يكون قاتلاً لأحد" (٣٣)، وهذا هو مفهوم إضافة الترابط؛ فلا يمكن للمرء أن يكون قتل من غير أن يكون أحد قُتل" (٣٤). وهذا مؤشِّر بائن الوضوح على أن "الإضافات" توجد بين الأشياء دائماً.

فينومينولوجيا العلامة

ليست نظرية المقولات في خطابها النهائي عند بيرس سوى فينومينولوجيا جديدة؛ فينومينولوجيا خاصّة تدرس "الفانيرون = Phaneron" أو العناصر البارزة في عالم الذهن والفكر لكي تموضعها في مقولات عامة. وكان بيرس قد خصَّص (الكتاب الثالث) من أعماله الكاملة للفينومينولوجيا بحسب فهمه الجديد لها، لكنه نوَّع في نحت تسمية هذا العلم؛ فمرّة يستخدم مصطلح (Phaneroscopy) في وصفها؛ وهي البحث الذي يصف الفانيرون (Phaneron)، ويقصد بالفانيرون تلك العناصر البارزة أو كل ما يحضر في الذهن وبأية طريقة أو معنى أو المجموع الكلي لما يظهر كما أسلفنا. ومرّة أخرى يستخدم في (الكتاب الثامن) من أعماله مصطلح (Ideoscopy) ويعني به: "وصف وتصنيف الأفكار التي تنتمي إلى تجربة عادية أو تلك التي تنشأ على نحو طبيعي من خلال الاتصال بالحياة العادية من دون اعتبار لمدى تطابقها مع الواقع، وكذلك من دون أي استبطان سيكولوجي" (٣٥). وبتعبير آخر يقول الأستاذ عبد القادر فهيم شيباني: "تعنى الفكروسكوبيا – حسب بيرس – بدراسة الأفكار ووصفها؛ إذ تتولى، بوصفِها نظرية قاعديَّة تحديداً، دراسة تلك الأفكار التي تصدر عن التجربة العادية، وتتصرَّف طبيعياً ضمن علاقتها بالحياة اليومية، من دون أن تلتفت إلى مدى مقبوليتها. ولذلك يقترح بيرس وصفها بالفانيرونات Phanerons دلالة على المحتوى الكلي للوعي؛ فأيٍّ كانت صور حضورها في الذهن، وأياً كانت قيمتها المعرفية أو مدى تطابقها مع ما هو واقعي، فهي لا تخرج عن مجال الوعي". والملاحظ هنا أن الأستاذ شيباني يعرِّب جزءاً

من مصطلح Ideoscopy بمنحوت مصطلحي هو (الفكروسكوبيا)، ويستخدم أيضاً مصطلح (المقولات الفكروسكوبية) (٣٦).

وإلى جانب ذلك يستخدم بيرس مصطلح (Phenomenology) الذي عزم على استخدامه بدلالة مختلفة (٣٧)، ويعني بذلك استبداله لهذا المصطلح بمصطلح آخر هو الفانيروسكوبيا (Phaneroscopy)، وكذلك استبداله مصطلح الظاهرة (Phenomena) بمصطلح آخر هو الفانيرون (Phaneron). إن فينومينولوجيا بيرس تدرس العناصر الذهنية البارزة لكي تميزها في مقولات من خلال علم العلامات أو علم السِّيمياء الذي هو اسم آخر للمنطق البيرسي أو المنطق بوصفه العلم الذي يمنطق العلامات.

وجد بيرس في فلسفة العلامة ضالته التي أفنى عمره من أجلها؛ يقول في هذا الصدد: "لقد أفنيت حياتي كلها في دراسة العلامات، وأتقدَّم بالاعتذار عن قصوري في صوغ إجابة علمية لهذه المشكلة، وذلك أنني، وبحسب اعتقادي، رائد أو على الأصح مستصلح الغابات الذي يمهِّد الطريق لما أسميته بالسِّيمياء Semiotic، أي شق الطريق أمام نظرية الطبيعة الأساسية لأفعال العلامات Semiosis وتأثيراتها الممكنة وتنوعاتها الجوهرية" (٣٨). وفي هذا السياق، يعتقد شارل موريس أن بيرس يميز بين ثلاثة فروع بنيوية في علم العلامات، هي:

أولاً: القواعد التفكُّرية Speculative Grammar، وهي نظرية كلية في المعنى. **ثانياً**: المنطق بمعناه الدقيق/ النَّقدي Logical logic وهو نظرية كلية في تطبيق الإشارات على الموضوعات. **ثالثاً**: وفيها: (أ) الخطابة التفكُّرية أو البلاغة المحضة Speculative Rhetoric. (ب) النظرية والمنهج الثنائي Method Deutic. (ج) نظرية البحث Theory of Inquiry، وهي القوانين التي تُولد إشارة من "إشارة" أخرى أو تولد علامة من "علامة" أخرى".

ويرى موريس أن هذه الفروع الثلاثة الخاصّة بعلم العلامات "تشبه تقسيمات القرون الوسطى التي تسمى الفطنة العلمية Scientia Sermocinalis في مجال دراسة القواعد والمنطق والخطابة (٣٩). وهذا يعني أن أية علامة نراها "ترتبط بثلاثة أشياء،

هي: الركيزة، والموضوعة، والمفسِّرة. ولذلك فإن لعلم السِّيمياء ثلاثة فروع: الفرع الأول هو فرع النَّحو النظري أو النَّحو المحض، ووظيفته هي البحث فيما يجعل العلامة التي يستخدمها كل فكر علمي قادرة على تجسيد معنى ما. والفرع الثاني هو المنطق الصرف. أما الفرع الثالث ففرع البلاغة المحضة" (٤٠).

وفي حقيقة الأمر لا أحد يستطيع أن ينكر أصالة عمل بيرس في علم العلامات، وموريس عندما يرد نظرية بيرس في العلامات إلى أصول "مدرسية" ترتبط بالعصر الوسيط، فإن ذلك لا يمثل شيئاً يحطُّ من القيمة المعرفية لهذه النظرية في خطابها البيرسي، لكنَّ موريس، الذي راح يقيِّم نظرية بيرس في العلامات، أكَّد، ضمناً، على الجانب التركيبي لهذه النَّظرية كونها مؤسَّسة وفق نظام نظري متراكب وعلى نحو متساوق.

العلامة في منظور بيرس هي "شيء يشير أو يرمز إلى موضوع ما يثير في ذهن شخص ما إشارة أو فكرة أو معنى أو موضوع آخر ما إما يكون مكافئاً للشيء أو أكثر منه تطوُّراً من حيث نوع فكرته، وهو تأويل أو تمثيل بشري فاعل Interprete للعلامة الأولى أو الأصلية التي تنوب عن العلامة الأولى". كما أن العلامة "أو التمثيل Representamen هي شيء يقوم بالنسبة إلى شخص ما مقام شيء آخر من وجهة نظر ما أو على نحو ما، وتتوجَّه إلى شخص، أي تُحدث في فكر ذلك الشَّخص علامة معادلة أو ربما أكثر تطوراً، وهذه العلامة التي تحدثها اسميها مؤوَّل العلامة الأولى" (٤١).

يتضح من هذا التعريف أنه يضمُّ حركة فعلية "مقام شيء"، كما أنه يضم عدداً من الأشخاص لا يقل عن اثنين فصاعداً. وكل هذا يحيلنا، تذكيراً، على ما أثبتناه سابقاً حول المقولات العلائقية الثلاث: الأولى (Firstness)، والثانية (Secondness)، والثالثة (Thirdness) ، وما حللناه عن طبيعة تداول هذه المقولات للمعنى الذي يمضي في سيرورة دائمة عبْرَ مصطلح السيميوز (Semiosis) أو فعل العلامة أو المرتَكَز (A Sign Process)، أي: "السيرورة التي تفترض تشارك ثلاثة عناصر، هي: العلامة الممثِّل، والعلامة الموضوع، والعلامة المؤوِّل، وهذه الحركة المتداخلة بين هذه العناصر الثلاثة لا يمكن، بأيِّ شكل من الأشكال، أن تُختصر في علاقات زوجية" (٤٢). كما أن هذه المفاهيم الثلاثة

تمضي في حركة مستمرّة بين "مُعطٍ"، و"شيء مُعطى"، و"مُعطى له" كي يكون هناك حدث عطاء. ويتضح فيها دور الإنسان الفاعل في صناعة العلامات (٤٣)؛ فكل شيء يجري داخل ذهنه وعقله وحدْسه وبصيرته ما يعني أن العلامة هي نتاج تعاضد علاقاتي لعمليات خاطفة وسريعة وفورية الحضور في عالم الإدراك؛ فلو افترضنا وجود صندوق صغير أزرق اللون ومكعَّب الشَّكل، ونحن ننظر إليه ولا نعرف ما به، لكنّا سرعان ما ندقق فيه بحثاً عن شيء يشير إلى ما بداخله فنجد عبارة مطبوعة على جدرانه الأربعة تقول: "حليب أطفال"، وهذه العبارة هي علامة (Sign) أو ممثِّل (Representamen) لدلالة ما موجود داخل الصندوق فعلياً. ولكن كيف صارت علامة؟

في الواقع، أن ملفوظ "حليب أطفال" هو شيء مُعطى، والمعطى له هو الذهن البشري أو الممثِّلة التي تعطي، بدورها وبالتعاون مع المؤوِّلة، علامة جديدة مؤوَّلة (Interpretant) ودالة على ما في الصندوق من معنى أو موضوع، وقد يكون الدَّال هنا مستوفياً أو مكافئاً أو قد يكون محافظاً على فكرة الحليب في الصندوق.

يكشف التعريف الذي قدَّمه بيرس للعلامة أو "الممثِّلة" أو "الماثول" أو "الأمثول" أو "التمثيل" (A sign, or Representamen)، يكشف عن الكيفية أو الطريقة التي تولد فيها العلامة، فها نحن نراه يأخذنا إلى البنية الداخلية لعمل العلامة (The Ground of the Representamen) (٤٤) ولسيرورة ولادتها أو تركيبتها الذهنية التي تعتمد الإدراك الحسي من جهة، والفهم الذهني أو العقلي من جهة أخرى في إنتاج العلامات، كما أنها تركيبة علاقاتية تتعاضد فيها أطراف واقعية وذهنية ـ بشرية في بلورة المعنى المدرك كعلامة، ناهيك عن أنها نقدية كونها تفترض احتمال المطابقة أو المكافئة من عدمه مع العلامة الأصل، وكل هذا وغيره هو ما يمنح تجربة العلامة لدى بيرس بنيتها الفينومينولوجية كونها تفكِّر بالعلامة كمعنى متمثَّل ومؤوَّل ذهنياً.

شجرة العلامات

حفل (المجلَّد الثاني) من أعمال بيرس الكاملة بمحاولة تشجير مركَّزة لأصناف العلامات. ولما كان صاحبنا قد أفنى دهراً من حياته في عالم العلامات، فإن اهتمامه بها كان قد مرَّ بمراحل عديدة وقف الدكتور حامد خليل عندها في كتابه المذكور (٤٥)، ولخَّصها بالاستناد إلى نصوص بيرس في أعماله الكاملة، وإلى جملة من الدراسات التي تناولت فلسفته، وهي:

المرحلة الأولى: تبدأ منذ عام ١٨٦٧ عندما صنَّف بيرس العلامات تصنيفاً ثلاثياً استناداً إلى العلاقة القائمة بين العلامة وموضوعها وفق مبدأ المشابهة.

المرحلة الثانية: تمتد للفترة ١٩٠٣ – ١٩٠٦، وقد قسَّم بيرس العلامات إلى ثلاث أيضاً، لكنه غيَّر زاوية النَّظر حيث ركَّز على علاقة العلامة بذاتها أو بموضوعها.

المرحلة الثالثة: وهي التي تبدأ من عام ١٩٠٧ حتى وفاة في عام ١٩٣٩ باعتبار طريقة تمثيل المؤوِّل للعلامة. وفي هذه المرحلة أبقى على تقسيماته الثلاثية للعلامات، لكنه زادها من تسع علامات إلى عشر، وصنفها إلى ستة وستين صنفاً. لقد أوضح بيرس كل علامة من العلامات التسع بتعريف خاص بها، وبحسب مراتبها الوجودية، وهي:

أولاً: علامات الممثِّل:

١. العلامة النَّوعية/ الكيفية (Quality): "العلامة التي لا يمكنها أن تتصرَّف واقعياً كعلامة إلا بعد أن تتجسَّد، ولكن تجسُّدها لا علاقة له بطابعها الخاص بها كعلامة" (٢.٤٤). وهنا تتضح العلاقة بين النوعية والتجسُّد وطبيعة العلامة.

٢. العلامة المنفردة أو العينية (Sinsign): "هي شيء أو حدث موجود واقعي يعتبر علامة عبر خصائصها، ولا تكون كذلك إلا في الوقت الذي تتشكل فيه واقعياً" (2. 245). وهنا يتضح الطابع النوعي والواقعة الفعلية وتعدد العلامات.

٣. العلامة العُرفية/ القانونية (Legisign): "أي قانون أو عُرف (Law) يعدُّ علامة، وكل علامة اتفاقية مؤسَّسة من جانب الناس تعدُّ علامة قانونية، وهي ليست شيئاً مفرداً إنما نمطٌ عام عليه أن يكون دالاً" (2. 246). وهنا يبرز مفهوم النَّمط الذي تتواضع عليه شريحة من الناس على ما هو دال على معنى يمكن أن يُتداول بينهم وفق اتفاق على دلالته.

ثانياً: علامات الموضوع:

١. العلامة الأيقونية (Icon): "هي علامة تمتلك الخصائص التي تجعلها دالة حتى وإن لم يوجد موضوعها مثل جرة القلم التي تمثل خطاً هندسياً" (304 . 2). وهنا تتضح الدلالة الذاتية للعلامة أو طبيعتها الذاتية وارتباط ذلك بوجود الموضوع من عدمه.

٢. العلامة المؤشرية أو القرينية (Indices - Index): "هي علامة ليست نوعية، لكنّها تحيل على الموضوع الذي تعينه لأنها في الواقع متأثرة به" (2. 248). بمعنى تأثر العلامة بموضوعها الذي قد يحدث تشابه بن العلامة والموضوع أو يزيد ليختلف أو يعدَّل الموضوعة بدلالة مضافة.

٣. العلامة الرمزية (Symbol): "هي العلامة التي تفقد الخاصية التي تجعل منها علامة إذا لم يكن هناك مؤوِّل، وكمثال على ذلك فكل خطاب يدل على ما يدل عليه لسبب وحيد هو أننا نفهم أن له هذه الدلالة" (2. 304). وهنا يبرز مفهوم الخاصيَّة العُرفية؛ فالرمز هو نمط عرفي يحضر وفقاً لنسخة مطابقة، ولذلك يحتوي بعضاً من المؤشر الخاص.

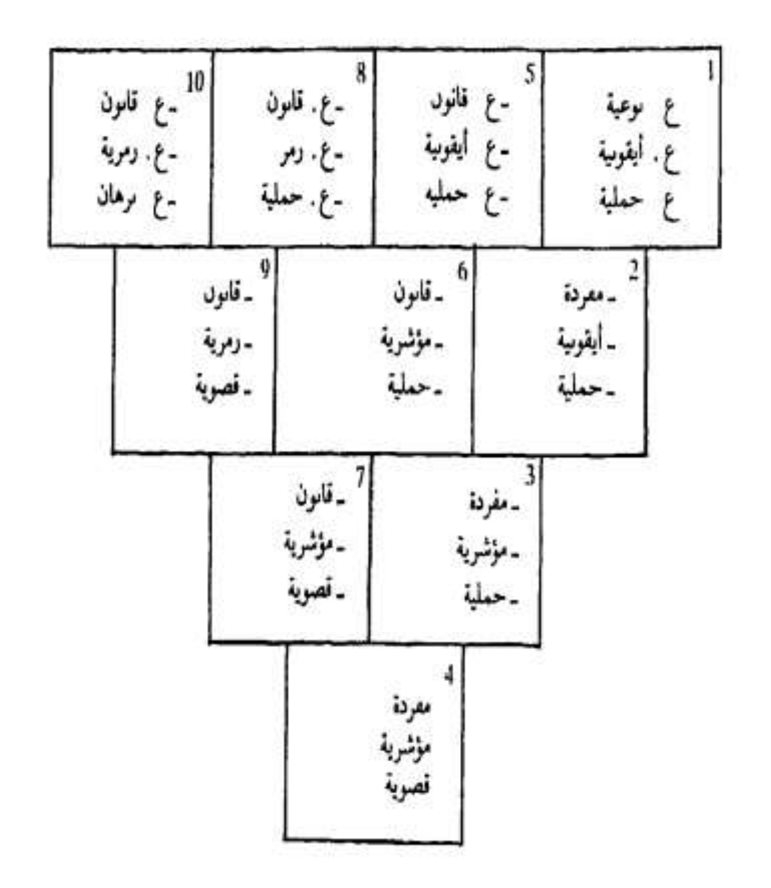
ثالثاً: علامات المؤوِّل:

١. العلامة الحملية/ الخبرية (Rheme Sign): "هي علامة إمكان نوعية، أي إنها تفهم كممثِّل لهذا النوع أو ذاك من المواضيع الممكنة..، ويمكن للعلامة الحملية أن تمنح بعض المعلومات، ولكنّها لا تؤوَّل باعتبارها مانحة لتلك المعلومات" (2. 250).

٢. العلامة التفصيلية/ القضوية (Dieisign = Sign Dicent): "هي علامة بالنسبة لمؤوِّلها علامة وجود واقعي، لا يمكنها أن تكون أيقوناً لا يمنح أية قاعدة تمكِّن من تأويله كمحيل على وجود واقعي، وهذه العلامة تتضمَّن كجزء منها علامة خبرية لتصف واقع كونها مؤوَّلة كمشير (Indices – Index)، ولكن هذا مجرَّد نمط خاص من العلامات الخبرية" (2. 251).

٣. العلامة البرهانية (Argument): "هي علامة تعتبر بالنسبة لمؤوِّلها علامة قانون، وبعبارة أخرى إن العلامة الخبرية تفهم كممثلة لموضوعها في علاقة مع الوجود الواقعي، أما البرهانية فهي علامة تفهم كممثلة لموضوعها في خاصيّته كعلامة" (٢٥٢). (٤٦).

قلنا إن بيرس في المرحلة الثالثة جعل المقولات في عشر وحدات مقولية من خلال عشر طبقات هي التي يضمها الرسم التوضيحي الآتي:



تضم الطبقة العليا الأولى أربع ثلاثيات علاماتية، هي: الأولى (النوعية، والأيقونية، والحملية)، والخامسة (القانونية، والأيقونية، والحملية)، والثامنة (القانونية، والرمزية، والحملية)، والعاشرة (القانونية، والرمزية، والبرهانية). وتضم الطبقة التي تليها ثلاث ثلاثيات علاماتية، هي: الثانية (مفردة، أيقونية، وحملية)، والسادسة (قانونية، ومؤشّرية، وحملية)، والتاسعة (قانونية، ورمزية، وقضوية). وتضم الطبقة التي تليها ثلاثيتان هما: الثالثة (مفردة، ومؤشرية، وحملية)، والسابعة (قانونية، ومؤشرية، وقضوية). وتضم الطبقة الأخيرة ثلاثية علاماتية واحدة هي: (المفردة، والمؤشرية،

والقضوية). ويمكن النَّظر إلى هذه الطبقات في ضوء مقولاتها بالإشارة إلى نموذج دال عليها:

(١) العلامة الكيفية الأيقونية الحملية (الفرح أو الحزن كعلامة أهوائية عامة للناس).

(٢) العلامة التفردية الأيقونية الحملية (الرسم الهندسي كمُعطى غير محدود المعالم).

(٣) العلامة التفردية القرينية أو المؤشرية الحملية (صرخة تلقائية كعلامة على ألم ما).

(٤) العلامة التفردية القرينية أو المؤشرية القضوية (طواحين الهواء).

(٥) العلامة القانونية القضوية العُرفية الحملية (رسم بياني عام يمكن أن ينطبق على موضوع ما).

(٦) العلامة القانونية المؤشرية أو القرينية الحملية (أسماء الإشارة مثل: هذا، هو، هي.. كعلامات).

(٧) العلامة القانونية المؤشرية أو القرينية العُرفية الإخبارية القضوية (صوتٌ ما في زقاق ما).

(٨) العلامة القانونية الرمزية الحملية (اسم عام مشترك مثل: رجل، امرأة).

(٩) العلامة الرمزية الإخبارية القضوية (أحمد طالب، روان تلميذة، تحليل قياسي، علاقة تضمنية).

(١٠) العلامة القانونية الرمزية القضوية البرهانية (برهان منطقي، تحليل قياسي) (٤٧).

في ضوء ذلك، لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أننا "إذا علمنا بأن كل علامة تتحدَّد من خلال علاقتها الثلاثية بالأبعاد الثلاثية للعلامة، فإن عدد الطبقات التي يمكن أن نستخلصها في الواقع هو ٢٧ طبقة، ومع ذلك، واعتباراً لمبدأ تراتبية المقولات المطبَّق على العلامات، فلقد اكتفى بيرس بعشر طبقات فقط قابلة لأن توظَّف لوصف مختلف الأنظمة العلاماتية الممكنة كيفما كانت شريطة أن تكون هذه الأنظمة مقدَّمة وفق مجموعات" (٤٨).

إن تجربة العلامة في فلسفة بيرس هي تجربة ذهنية، وهذا هو العمود الفقري للطابع الفانيروسكوبي أو الفينومينولوجي في نظريته. ويبدو أن "التأويل" هو حجر

الزاوية في عمل العلامة وحراكها الداخلي (Semiosis)، خصوصاً وأن هذا التأويل لا يملُّ وهو يمتح من فعل العلاقات المستمر بين أطراف العلامة الثلاثة روح البقاء والحضور والاستمرار.

ضوءُ القمر كعلامة

توجد الأشياء من حولنا مبذولة؛ الشَّجرة، والقمر، والشَّمس، والطاولة، والقلم، والكتاب، والسيارة، والموبايل، وكلها أشياء مباشرة أمام الوعي البشري، ويمكن النَّظر إليها منفردة كعلامات في حدِّ ذاتها، ولكنّها، ومن منظور بيرس العلاماتي، هي أشياء غير مباشرة بالنسبة لعملية توليد علامة ما؛ لأنها موضوعات (Objects) واقعية غير مباشرة (Mediate) أو موضوعات توسُّط أو موضوعات ديناميَّة (Dynamics) لا تشير إليها العلامة إلا بالتلميح، ما يعني أنها مادَّة أساسية في الإدراك العلاماتي عندما تدخل في فعل علاماتي وتتحوَّل إلى موضوعة مباشرة (Immediate) قابلة للفعل العلاماتي؛ **فضوء القمر** كما نراه هو موضوعة غير مباشرة بالنسبة لعالم العلامات البيرسي لأنه كينونة إمكان كيفي واقعي وسابق لأي تركيب علاماتي، ولذلك هو عنصر بارز من النوع الأول/ الأولاني (Firstness) أو كينونة نوعية مجرَّدة في ذاتها وغير موجودة في الوعي، ولكنه وما أن يتحوَّل إلى موضوعة مباشرة للوعي العلاماتي عبرَ تمثيله من جانب الممثِّلة (Representamen)، فإنه سيتحوَّل إلى عنصر بارز من النوع الثاني/ الثانياني (Secondness).

وهكذا، تبدأ عملية إنتاج العلامة من خلال عمل الممثِّلة التي هي قدرة ذهنية تتمثَّل "ضوء القمر" كموضوعة وعي مباشرة بالنسبة لها، وهذه الممثِّلة تسمى أيضاً بالمصوِّرة وبالمعبِّرة وبالركيزة وبحامل العلامة وبالعماد وبغيرها من الأسماء التي ذكرناها أنفاً كونها تتمثَّل "ضوء القمر" كموضوعة دالة على القمر ليس بكل كينونته الواقعية، إنما بحسب تمثيلها له كإمكان أولي تحدِّده القدرة على تأويله، وهنا يأتي دور التأويل من خلال فعل المؤوِّلة (Interpretant) – التي هي قدرة إدراك تولد من جانب الممثِّلة لحظة

عملها – في انتقال "ضوء القمر" إليها كمعطى، وبفعلها التأويلي من مجرَّد "إمكان علامة" أو كينونة مجرَّدة بالقوة إلى "علامة" ممثَّلة بالفعل، وهي مؤوِّلة ومؤوَّلة في آن واحد، بمعنى أن "ضوء القمر" – وكما نراه في الطبيعة – هو موضوعة غير مباشرة للوهلة الأولى، لكنَّه سيتحوَّل إلى موضوعة مباشرة عندما يتم تمثيله من جانب الممثِّلة، وسيُحوَّل إلى "علامة" أخرى ذات خصائص معينة عندما يتم تمثيله من جانب المؤوِّلة، وهو بذلك يُعدُّ فعلاً لتأويل نهائي، وهو العنصر الثالث/ الثالثاني (Thirdness) من عناصر إدراك العلاقة بين الإمكان والتحقُّق أو إخراج موضوعة "ضوء القمر" من الإمكان المجرَّد إلى التحقق العلاماتي الفعلي.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن فعل التأويل يظهر بثلاث صور؛ الأولى أنه يربط بين الممثِّلة وموضوعها المباشر الذي تمثَّلت، والثانية أنها تربط بين الموضوع المباشر أو الدينامي أو ضوء القمر الواقعي والموضوع غير المباشر أو ضوء القمر الذي تمثَّلته الممثِّلة، والثالثة الصورة التي تتنقل المؤوِّلة من خلالها بين الموضوع المباشر وغير المباشر بحرية كاملة لكي تخلق علامة جديدة هي علامة ضوء القمر المدركة بوعي علاماتي جديد ومختلف.

وهذا يعني أن فعل التدليل التأويلي يمضي على نحو متجاور ومتداخل العلاقات؛ فدلالة "ضوء القمر" توجد وفقاً لفعل إدراكي ثلاثي تشارك فيه الممثِّلة والموضوعة والمؤوِّلة، فهو موضوع ممثَّل كعلامة أولى، ومؤوَّل كعلامة ثانية، وموضوع علاماتي ممثَّل ومؤوَّل كعلامة ثالثة يمكن أن نصفها بالعلامة النهائية، وبذلك صار "ضوء القمر" موضوعاً للممثِّلة، وموضوعاً للمؤوِّلة، وموضوعاً لموضوعه. كما أن الموضوعة هي ممثَّلة من جانب الممثِّلة، ومؤوَّلة من جانب المؤوِّلة، فكل العناصر الثلاثة تدخل في عمليات إدراك متنافذ ذهنياً من أجل خلق علامة جديدة وفق سيرورة دلالية أو علاماتية (Semiosis) مستمرّة، وما السيماء البيرسية في ثوبها الفينومينولوجي الذي عرضنا له في هذا المبحث سوى دراسة الطبيعة الجوهرية لهذه السيرورة الدلالية التي تُنتِج العلامة أو السيرورة التي تعمل بها العلامة بوصفها علامة.

الخلاصة

قبل أن نختم، من الرائق أن نورد تعريفات لعشر مفاهيم علاماتية لدى بيرس وإن كنّا أشرنا إليها فيما سبق، ولكننا نوردها على سبيل الخلاصة (٤٩)، منها سبع مفاهيم علاماتية، وثلاث مفاهيم مقولاتية؛ فلعلم المقولات يعني الدراسة الوصفية لما يمثُل أمام الذهن بقصد اكتشاف العناصر الشاملة أو الفانيرونات التي تتكوَّن منها الظواهر، والذي وجد بيرس أنها ثلاثة عناصر أسماها مقولات (Phaneroscopy):

(١) **الكيفية**: وهي مماثلة لما يدعى في المنطق باسم الكيف، وما يميز مقولة بيرس هذه هو أنها ليست مفهوماً عقلياً محضاً، بل هي عنصر قائم في الظواهر ذاتها (Firstness).

(٢) **الواقعة**: وهي العنصر الذي يشير إلى الموجود الفردي (Secondness).

(٣) القانون: بوصفه عنصراً فاعلاً وقائماً في الكون وليس مبدأ عقلياً محضاً (Thirdness).

أما المفاهيم العلاماتية، فهي:

(٤) **إشارة** أو علامة: وهي ما يدل على أي شيء يتعين من جهة بموضوع، ويثير، من جهة أخرى، في الذهن فكرة معينة (Sign).

(٥) **الأيقونة**: وهي الإشارة التي تشير إلى موضوعها نتيجة لاشتراكهما معاً في خاصيَّة معينة هي "المشابهة"، وهكذا فإن التمثال إشارة للشَّخص، والخريطة إشارة لبقعة من الأرض (Icon).

(٦) **العلامة** أو (القرينة): وهي الإشارة التي تشير إلى موضوعها نتيجة لوجود ترابط فيزيقي بينها وبينه، كالدخان إشارة إلى النار، ومسار طاحونة الهواء كإشارة إلى اتجاه الريح (Index).

(٧) **الرمز**: وهو الإشارة التي لا تشير إلى موضوعها نتيجة لوجود ترابط فيزيقي بينهما، ويتوقف الأمر على الذهن الذي يفسرها بطريقة اصطلاحية تجعلها تشير إلى ذلك

الموضوع. وهكذا فإن كل الألفاظ ذات الطبيعة العامّة مثل "المثلث"، و"إنسان" هي رموز أو إشارات للمثلثات وللأفراد (Symbol).

(٨) **الحد**؛ وهو الإشارة التي تشير إلى صفات عامة في الموضوع مثل: "فان" بالنسبة للإنسان (Rheme).

(٩) **القضية**: وهي الإشارة التي تشير إلى علاقة بين موضوع ومحمول (Dicisign).

(١٠) الحجة: وهي الإشارة التي تشير إلى قاعدة الانتقال من قضية إلى أخرى في الاستدلال (Argument).

لا أدري فيما إذا كان بيرس قد قرأ شيئاً عن فينومينولوجيا إدموند هوسرل حتى جاراه في فينومينولوجيته المغايرة، لكنني متأكِّد من أن كلاهما قرأ إيمانويل كانط بإمعان، وركزَّ على الجوانب القبلية التي تنشأ عنها المعرفة، وتمكَّن من تجاوز التجربة الكانطية إلى تجارب فكرية وفلسفية شاعت في عصريهما حتى صاغا تجربتهما الفينومينولوجية؛ فالأول احتفى بالظاهرة (Phenomena) والثاني احتفى بها على طريقته الخاصّة به عندما اختار مصطلحاً بديلاً هو مصطلح "الفانيرون" أو مجموع ما يظهر (Phaneron)، والذي ظلَّ يبحث في صياغته الدلالية والشكلية بين عامي ١٩٠٢ – ١٩٠٥ (٥٠) على نحو مكثَّف ومنتِج حتى بلور رؤيته الفينومينولوجية للعلامة.

ولعلَّ القاسم المشترك بين بيرس وهوسرل أنهما، معاً، نظرا في شأن "العلامة" من زاوية الحقل المنطقي، وكان لكل منهما طريقه الخاص به؛ فالمتأمِّل في نصوصهما يجدها تحتفي بمفاهيم فينومينولوجية إجرائية فاعلة كالتمثيل، والذهن، والعقل، والإدراك، والمعنى، والتعبير، والعلامة، والتجريد، والحدْس، والتعالق، لكن بيرس سار في طريق مختلف ليبتعد عن جملة المفاهيم ذات الأثر الدلالي المجرَّد استناداً إلى خطاب منطقه الواقعي المعياري، واندفع أكثر في مشروعه وبناء مذهبه السِّيميائي الذي، ولا شك، أصبح منطلقاً فكرياً للسِّيمياء الفلسفية، ولسانياً للسِّيمياء اللسانية، وأدبياً للسِّيمياء الأدبية للكثير ممَّن اشتغل في عالم العلامات من بعده سواء في اللسانيات واللغويات أو في النَّقديات الجمالية أو حتى في الحقول الفلسفية الجزئية الجديدة التي

تحتفي بالعلامة وجوداً ودلالة ومعرفة وجمالاً وتداولاً. أخيراً، أقول إن الفينومينولوجية لدى بيرس تسعى إلى ملاحظة الظواهر الذهنية أو الظواهر الماثلة أمام الذهن "الفانيرون" ووصفها كونها علامات لا تكون كذلك إلا وفق نظام تعالقي مثمر قوامه التمثيل والتأويل.

الهوامش

(١) Locke (John); **An Essay Concerning Human Understanding**, (Pdf), Jonathan Bennett, 2007، P. 265.

وللمزيد حول مشروع جون لوك في هذا المجال انظر كتاب د. أحمد يوسف: (**الدلالات المفتوحة.. مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**، ص ٧٧ وما بعدها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٥).

(٢) **The Collected Papers of Charles Sanders Peirce**, Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, (Pdf), Tome 7. 579.

ملاحظة: سنرمز إلى عنوان الأعمال الكاملة لبيرس (**The Collected Papers of Charles Sanders Peirce**) بالمختصر (**CP**) في الإحالات الهامشية التالية. وفي الواقع تعدُّ دراسة محمَّد مفتاح للأصول أو الجذور الفلسفية لخطاب بيرس واحدة من الدراسات الريادية تلك التي ظهرت باللغة العربية في عام ١٩٩١، والتي تزامنت مع دراسة الأستاذ محمَّد الماكري في كتابه: (**الشكل والخطاب.. مدخل لتحليل ظاهراتي**).

انظر: محمَّد مفتاح: **المفاهيم معالم.. نحو تأويل واقعي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، ١٩٩١.

وانظر: محمَّد الماكري: **الشَّكل والخطاب.. مدخل لتحليل ظاهراتي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١. لتاتي بعدهما دراسة الدكتور حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٦.

(٣) تمكَّنت (جامعة هارفارد) الأمريكية من جمع مقالات ودراسات وأبحاث ومخطوطات ومحاضرات بيرس كأعمال كاملة (Collected Papers)، ونشرها ابتداء من عام ١٩٣١ حتى ١٩٥٨ في ثمانية مجلدات.

(٤) د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ١٣. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب يعدُّ من أهم ما صدر عن فلسفة بيرس بالمنطق في اللغة العربية من حيث الشمول والتخصِّص.

(٥) جون ليشته: **خمسون مفكراً أساسياً معاصراً**، ترجمة: د. فاتن البستاني، ص ٢٩٩ وما بعدها، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨. وفي الحقيقة يبدو أن ليشته غفل عن أن لبيرس ربما بحث واحد منشور في حياته، وذلك هو (**بحث في قياس شدة الضوء**)، (١٨٧٨). اُنظر د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ١٣.

(٦) Locke (John); Ibid, P، 265,

(٧) انظر د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ٢٤.

(٨) تشارلز موريس: **روّاد الفلسفة الأمريكية**، ترجمة: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، ص ٩٣، مؤسَّسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩٦. ويعتقد الدكتور أحمد يوسف بأن "التصوُّر الكوسمولوجي لدى بيرس ينطلق من قاعدة سيميائية تؤكِّد بأن الكون يمكن وصفه بأنه مجرّات من العلامات العامّة التي تتفرَّع إلى علامات خصوصية لا يمكن أن نزعم بأننا قادرون على الإحاطة بنشاط سيميوزيسها وفيضها الدلالي؛ ولهذا لا بدَّ من صياغة منطق واصف يمكن أن يهتدي إلى بنية العلاقات الداخلية التي تتحكَّم في جبر العلامات". انظر: (د. أحمد يوسف: **الدلالات المفتوحة.. مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**، ص ١٥٢، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٥).

(٩) Peirce (Ch. S); **CP**, ٢٢٧, Tome 2, 227.

المقتبس الثاني من دانيال تشاندلر: (**أسس السِّيميائية**)، ترجمة: د. طلال وهبة، ص ٣٠، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨. ويقول تشاندلر، وفي الصفحة ذاتها، إنه "وعندما أصف الدستور بأنه شبه ضروري أو شكلاني، أعني أننا نطَّلع على سمات الإشارات في أثناء اكتساب المعرفة... وتقودنا سيرورة، لا أعترض على اعتبارها تجريداً، إلى طروحات تتميز بأنها تحتمل الخطأ، وهي لذلك، وبمعنى من المعاني، غير ضرورية أبداً من ناحية ما يجب أن تكون عليه سمات كل الإشارات التي يستخدمها عقل علمي؛ أي عقل يستطيع أن يتعلَّم بوساطة التجربة" (ص ٣٠). وانظر أيضاً: (ترنس هوكز: **البنيوية وعلم الإشارة**، ترجمة: مجيد الماشطة، مراجعة: د. ناصر حلاوي، ص ١١٣، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ١٩٨٦).

(10) Peirce (Ch. S); **CP**, Tome ٥, ٣.

وانظر أيضا: د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ٩١.

(١١) Peirce (Ch. S); **Ibid**, Tome ٥, 594.

وانظر أيضاً: د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ٨٨. وللمزيد حول "فكرة المعيارية" انظر المرجع نفسه، ص ٨٣ وما بعدها.

(١٢) Peirce (Ch. S); **Ibid**, Tome ٥, 39.

(١٣) Peirce (Ch. S); **Ibid**, Tome 1, 574, Tome 1, 238.

وانظر أيضاً: د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ٤٢ – ٤٣.

(١٤) د. حامد خليل: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٦ – ١٧. وكذلك انظر بيرس:

– Peirce (Ch. S); **CP**, Tome ٧, 3٢١.

(١٥) جيرار دو لودال وزميله جوويل ريطوري: **السِّيميائيات أو نظرية العلامة**، ترجمة: د. عبد الرحمن بُو علي، ص ٢٠ – ٢٢، دار الحوار، دمشق، ٢٠٠٤. ويمكن الرجوع إلى نصوص بيرس في هذا المجال:

– Peirce (Ch. S); **CP**, Tome, 5, 474, Tome, 5, 311, Tome, 5, 3.

هذا، ويرى الأستاذ محمَّد مفتاح أن بيرس "كان مشغولاً بثلاث قضايا أساسية شغلت اهتمامه؛ قضية ميتافيزيقية، وقضية دلالية، وقضية أبستمولوجيا". انظر: محمَّد مفتاح: **المفاهيم معالم.. نحو تأويل واقعي**، ص ٩٨.

(١٦) فانسان ديكومب: **الإضافة**، (ورقة بحث)، ضمن كتاب: (**أي فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟**)، مجموعة مؤلِّفين، ص ٢١٦، ترجمة: أنطوان سيف، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١١.

(١٧) فانسان ديكومب: **أي فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟** ص ٢١٧.

(١٨) Peirce (Ch. S); **CP**, Tome ١, ٢٨4.

يؤكِّد الدكتور حامد خليل على أن "الفينومينولوجيا لدى بيرس قريبة جداً من المعنى الذي قصده وليم جيمس بلفظ (**التجربة الخالصة**)، وذلك في رسالة بعثها بيرس إلى جيمس في ٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٠٤". د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ٣١.

(١٩) Peirce (Ch. S); **CP**, Tome ١, ٢٨٦.

اعتمدنا على ترجمة الأستاذ محمَّد الماكري للنَّصين، انظر كتابه: (محمَّد الماكري: **الشَّكل والخطاب.. مدخل لتحليل ظاهراتي**، ص ٤٢).

(٢٠) محمَّد الماكري: **المرجع السابق نفسه**، ص ٤٢ – ٤٤.

(٢١) Peirce (Ch. S); **CP**, ٢٨٤.

(٢٢) Peirce (Ch. S); **Ibid**, Tome ١, ٢٨٦.

وانظر أيضاً: د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ٣١.

(٢٣) Fish (Max); **Classic American philosophers**, P. 121. (Pdf). (www.amazon.com).

أورده د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ٣١.

(٢٤) دو لودال وريطوري: **السِّيميائيات أو نظرية العلامة**، ص ١٩.

(٢٥) انظر: د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ٣٠.

(٢٦) شارل موريس: **روّاد الفلسفة الأمريكية**، ص ١٥٢. وفي الواقع نأى بيرس عن تسمية مقولاته هذه بـ "التصوُّرات"، وآثر، بدلاً عن ذلك، تسميتها بـ "النغمات أو الآثار الخفيفة للتصورات". انظر:

- Peirce (Ch. S); **CP**, 353.

(٢٧) د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ٣١. وكذلك انظر:

- Peirce (Ch. S); **CP**, ٥٣٠.

(٢٨) Peirce (Ch. S); **Ibid**, Tome 4, 3.

ويعتقد محمَّد مفتاح أن بيرس اكتفى بمراتب ثلاث بعد "الصفر"؛ ففي "درجة الصفر ليس هناك شيء، وليس هناك داخل وخارج وقانون، وإنما هناك إمكانات غير محدودة. وبعد الصفر تأتي مرتبة الأولانية، وهي وجود الشيء في نفسه غير مرتبط بشيء من الأشياء المادية، ولكنه ممتد فيها لأنه نواتها. إن الأولانية تمثل الوجود الكيفي الذي هو في ترابط مع غيره مع الوجودين الآخرين". وحينما يتحقق الشيء، ويصير موجوداً، فإنه من المرتبة الثانيانية لأن ما **وُجد** وجد بارتباط مع شيء آخر، وما وُجد بعلاقة الثانيانية هو مثل الفعل ورد الفعل، والضغط والمقاومة، وعلاقة الحال بالمحل، والصانع بالمصنوع، واللازم بالملزم، هو وجدود مادّي يقابل الوجود الذهني، له داخل وخارجن وقبل وبعد. إنه الوجود الفعلي المتجسِّد

والمرتبط بعالم الموجودات المترابطة بعضها ببعض. ولا يكتسب الموجود هويته ووظائفه إلا بانتظامه وتبنيه من جانب المجتمع الذي يجعل منه قانوناً عاماً ملزما، أي ثالثانياً؛ إن الثالثانية لازمة عن المرتبتين السابقتين؛ فهي تتويج لهما أو قمة لهما". انظر: محمَّد مفتاح: **المفاهيم معالم.. نحو تأويل واقعي**، ص ٧٩ — ٨٠.

(٢٩) محمَّد الماكري: **الشَّكل والخطاب.. مدخل لتحليل ظاهراتي**، ص ٤٣.

(٣٠) شارل موريس: **روّاد الفلسفة الأمريكية**، ص ٣٢.

(٣١) د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ٣٥.

(٣٢) د. حامد خليل: **المرجع السابق نفسه**، ص ٣٦. وانظر أيضاً محمَّد الماكري: **الشَّكل والخطاب.. مدخل لتحليل ظاهراتي**، ص ٤٤.

(٣٣) Peirce (Ch. S); **CP**, Tome 1, 365.

(٣٤) فانسان ديكومب: **أي فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟** ص ٢٣٩.

(٣٥) Peirce (Ch. S); **CP**, Tome 8, 3٢٨.

(٣٦) عبد القادر فهيم شيباني: **معالم السِّيميائيات العامّة.. أسسها ومفاهيمها**، ص ٨٠ – ٨١، الجزائر، ٢٠٠٨. واستخدم شبياني مصطلح الفكروسكوبيا في ثلاث مواضع، هي: ص ٨٣، و٨٩، و١٢٤. وانظر أيضاً إحالة الأستاذ شيباني للمصدر الآتي كما ورد في هامش رقم (١)، ص ٨٤ من كتابه المذكور:

- R. Marty - C. Marty, 99 Réponses sur la Sémiotique, Question n° 41.

(بالفرنسية).

(٣٧) Peirce (Ch. S); **CP**, Tome 1, 3٢٨.

وللمزيد انظر الدراسة التحليلية المركَّزة التي كتبها الدكتور عبد الواحد المرابط بعنوان: (**السِّيمياء التداولية/ بيرس وموريس**)، (**مقال إلكتروني**) منشور في موقع (**منتديات تخاطب**).

(٣٨) Peirce (Ch. S); **CP**, Tome ٥, ٤٨8.

ويرى ماتيو غيدير أن "الإنتاج الدليلي أو عمل الدليل (Semiosis) هو نتيجة تعاون ثلاثة عناصر هي: الدليل (Sign)، والموضوع (Object)، والمؤوِّل (Interpretant)، فكل ترجمة من وجهة نظر سيميائية يُعتقد بأنها شكل من أشكال التأويل يقوم على نصوص لها مضمون موسوعي مختلف، وسياق اجتماعي

ثقافي خاص". ويأتي هذا التحليل في معرض علاقة الترجمة بالمقاربة السِّيميائية الذي يعالجه غيدير في كتابه: (**مدخل إلى علم الترجمة.. التأمل في الترجمة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً**)، ترجمة: د. محمَّد أحمد طجو، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، ٢٠١٢.

(٣٩) شارل موريس: **روّاد الفلسفة الأمريكية**، ص ٣٤ و٣٥. (أخذنا المقتبس بتصرُّف استناداً إلى ما يريد قوله نص بيرس نفسه)، وانظر بيرس:

- Peirce (Ch. S); **CP**, Tome ٢, ٢٢٩.

(٤٠) رشيد بن مالك: **السِّيميائية.. الأصول، القواعد، والتاريخ**، ص ٣٢، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمّان، ط ٢، ٢٠١٢.

(٤١) Peirce (Ch. S); **CP**, Tome 2, 228.

تجد نص الدكتور أحمد الصمعي في ترجمته لكتاب أمبرتو إيكو: **السِّيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة: د. أحمد الصمعي، ص ١٨٦، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥. هذا ويقول دانيال تشاندلر: "من الملاحظ أن بيرس يشير إلى التأويل أو المعنى الذي تتخذه الإشارة وليس إلى المفسِّر بشكل مباشر، علماً أن للمفسِّر حضوراً ضمنياً". **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٣. ويرى أن الممثِّل (Representamen) هو شبيه في معناه بالدال عند سوسير، والتأويل شبيه بالمدلول". انظر: **المرجع السابق نفسه**، ص ٧٢.

(٤٢) دو لودال وريطوري: **السِّيميائيات أو نظرية العلامة**، ص ٣٤. وانظر بيرس أيضاً:

- Peirce (Ch. S); **CP**, Tome 5, 484.

(٤٣) في الحقيقة يسود الاعتقاد أن بيرس أقصى دور الإنسان في العلامة باعتبار الإنسان هو أيضاً علامة، لكن الأستاذ عبد القادر فهيم شيباني رأى أن "المتتبع لهذا الطرح، يجد أن بيرس قد تحاشى تحديد نوعية هذه العلامة وطبيعتها. وقد يتناقض التفسير السلوكي للدلالات المفتوحة مع مبدأ اللانهائية، في الوقت الذي تنتظم فيه الدلالات الإدراكية للإنسان، بوصفها نواة فعلية للدلالات المفتوحة. إن الإنسان هو علامة بإدراكاته وليس من خلال سلوكياته". انظر كتابه المذكور: عبد القادر فهيم شيباني: **معالم السِّيميائيات العامّة.. أسسها ومفاهيمها**، ص ٨٠، الجزائر، ٢٠٠٨.

(٤٤) Peirce (Ch. S); **CP**, Tome 2, 228.

وكان الدكتور عادل فاخوري قد ترجم مصطلح (Representamen) بـ "الماثول". انظر: (د. عادل فاخوري: **علم الدلالة عند العرب**، ص ١٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥). وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن بيرس نفسه ناقش إشكالية الاختلاف والمطابقة في مفهوم "العلامة" أو "التمثيل" (Sign or a Representamen)، وذلك في (المجلد الأول) من أعماله، الفقرة (٥٤٠).

(٤٥) د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ٦٨ وما بعدها. وكذلك لخصها الدكتور محمَّد عبد الرحمن جابري في كتابه: (**نظرية العلامات عند جماعة فيينا.. رودولف كارناب نموذجاً**، ص ١٤٦، دار الكتاب الجديد، بيروت – طرابلس، ٢٠١٠). ولخصها أيضاً جيرار دو لودال وزميله جوويل ريطوري: **السِّيميائيات أو نظرية العلامة**، ص ٢٥ – ٣٦. ومحمَّد الماكري: **الشَّكل والخطاب.. مدخل لتحليل ظاهراتي**، ص ٤٦ وما بعدها.

(٤٦) اعتمدنا على ترجمة الأستاذ محمَّد الماكري – رحمه الله – لنصوص بيرس بتصرُّف ترجمي في تعريف العلامات، واثبتنا أرقام الفقرات التي وردت في التعريفات بمتن الدراسة. انظر: محمَّد الماكري: **المرجع السابق نفسه**، ص ٤٧ – ٥٢.

(٤٧) انظر: محمَّد مفتاح: **المفاهيم معالم.. نحو تأويل واقعي**، ص ٨٣. و دو لودال وريطوري: **السِّيميائيات أو نظرية العلامة**، ص ٢٧ – ٢٨.

(٤٨) محمَّد الماكري: **الشَّكل والخطاب.. مدخل لتحليل ظاهراتي**، ص ٥٣. جدير بالذكر أننا استعرنا الجدول من الأستاذ الماكري كما أورده مُترجماً في الصفحة (٥٣) من كتابه آنف الذكر.

(٤٩) د. حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، ص ٢٧١ – ٢٧٢.

(٥٠) انظر حول هذا الموضوع:

- Rosensohn (W. L); **The Phenomenology of Charles S. Peirce**, (Amsterdam: B. R. Grüner, 1974), p. 77.

وللمزيد حول تتابع استخدام بيرس لهذا المفهوم، انظر:

- Tienne (André de); **Is Phaneroscopy as a Pre – Semiotic Science Possible?** Published in Semiotiche (Torino: Ananke [journal of the Associazione Italiana di Studi Semiotici), vol. 2 (2004), pp. 15 – 30.

وكذلك من النافل الاطلاع على دراسة جوزيف رانسدل: (**هل كان بيرس فيلسوفاً فينومينولوجياً؟**):

- Ransdell (Joseph)، **Is Peirce a Phenomenologist?** (http://**www.cspeirce.com**/menu/library/aboutcsp/ransdell/phenom.htm).

الفصل السابع

إدموند هوسرل وماهيّة العلامة

إدموند هوسرل وماهيّة العلامة*

عرفت نصوص الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨) طريقها إلى القارئ العربي منذ نهاية خمسينيات القرن العشرين، وذلك عندما ترجم ونشر المرحوم تيسير شيخ الأرض كتاب (تأمُّلات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا"،) (١) التي بدت ترجمته ذات رونق فلسفي رائع بحكم لغة شيخ الأرض السلسة والواضحة.

وفي خلال العقود الماضية، ظلَّت فلسفة هوسرل مدار اهتمام الباحث الفلسفي العربي، وكذلك مدار اهتمام بعض المترجمين العرب بنصوصه الفلسفية التي أخذت طريقها إلى القارئ العربي كنصوص مترجمة ومقروءة تباعاً حتى باتت المكتبة الهوسرلية باللغة العربية تجد مكانها بين مكتبات فلاسفة آخرين غير عرب. إلا أن اهتمام الباحث العربي بمفاصل فلسفة هوسرل ما كان يطال المباحث المنطقية على نحو متخصِّص في الفترة الماضية سوى في عام ١٩٧٥ عندما ناقش الأستاذ يوسف سليم سلامة (المنطق عند إدموند هوسرل) في أطروحة جامعية من (جامعة القاهرة) وصولاً إلى ما أتحفنا به الدكتور موسى وهبة بترجمة كتاب هوسرل الأم (مباحث منطقية) (٢) في أجزائه الثلاثة التي ولا شك ستفتح أفقاً معرفياً لمعاينة النَّص الهوسرلي عن كثب باللغة العربية.

لم يمل هوسرل من التغنِّي بمنجزه المعرفي في (مباحث منطقية)؛ فقد قال في مدخل كتابه (أفكار ممهِّدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية): "إن علم الفينومينولوجيا المحضة الذي نريد أن نعبِّد الطريق إليه في فصول كتابنا هذا، هو نفسه ذلك العلم الذي أشرقَ بداية في كتابنا مباحث منطقية الذي كان انفتاح معناه يتقدَّم عمقاً ونماءً بالتناسب مع تقدُّم أبحاثنا في سنوات العقد الأخير" (٣)، ويقصد السنوات التي تفصل صدور مباحث منطقية في لايبزج بين عامي ١٩٠٠ — ١٩٠١، وصدور كتابه (أفكار ممهِّدة...) سنة ١٩١٣ الذي يضم هذا المقتبس.

وبالفعل، فما أن يدخل أحدنا قارئاً فصول (مباحث منطقية) حتى يجد هوسرل ينمِّي فلسفته الفينومينولوجية شيئاً فشيئاً، إلا أن صعوبات المعالجة الهوسرلية لموضوعة المنطق تجعل أحدنا يملُّ من متابعة التحليلات المجهرية التي أتى عليها في معالجة مسائل منطقه، ولكن، ومع ذلك، سيخرج أحدنا بوفره معرفية عمّا أراد أن يقوله الكتاب وكاتبه بشأن بناء منطق فينومينولوجي محض يؤسِّس لفلسفة الرجل لاحقاً في ظل عزوف كثير من الباحثين العرب الواضح عن دراسة منطق هوسرل المحض على نحو متخصِّص سوى محاولة يوسف سلامة الريادية.

في دراستي القصيرة هذه، التي تهدف إلى استجلاء فينومينولوجيا العلامة في فلسفة هوسرل، واجهتُ المشكلة ذاتها، تلك الخاصّة بعدم وجود دراسات سابقة تتناول مفهوم العلامة لدى هوسرل سوى دراستين باللغة الإنجليزية؛ واحدة كتبها (Peer F. Bundgaard) بعنوان (هوسرل واللغة)، وأخرى كتبها (Mark Sentesy) بعنوان (علامات هوسرل) كانتا قد وقعتا بين يدي. أما الدراسة الموسَّعة لإشكالية العلامة لدى هوسرل فنجدها عند الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (١٩٣٠ – ٢٠٠٤) في كتابه الحجاجي والنقدي (الصوت والظاهرة) (٤)، الذي صدر بالفرنسية عام ١٩٦٧، وترجم إلى اللغة العربية عام ٢٠٠٥. وكل هذا يؤشِّر حالة بؤس معينة ترتبط بدراسة العلامة لدى هوسرل التي هي على النقيض من الوفرة القرائية العربية التي حظيت بها دراسات العلامة لدى تشارلز بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤)، وفردينان دي سوسير (١٨٥٧ – ١٩١٣)، وأتباعهما ممَّن نظر في العلامات خلال عقود القرن العشرين؛ أولئك الذين استندوا إلى هوسرل وبيرس في تنضيد رؤاهم السِّيميائية، سواء كانت لغوية أم أدبية أم فلسفية.

العلامة والمنطق

إن الشح في تناول فلسفة العلامة لدى هوسرل لن يثن أحدنا عن قراءة مفاصل ما أتى عليه الرجل في معالجة مسائل العلامة من خلال مباحث المنطق، وهو ما أتنينا – نحن – عليه في دراستنا هذه كمقاربة أولية علَّها تفتح أفقاً جديداً لدراسة العلامة في المنظور

الفينومينولوجي الهوسرلي مستقبلاً. وفي هذا السياق، غالباً ما يعمل قارئو هوسرل على تقسيم فلسفته الفينومينولوجية إلى ثلاث مراحل، هي:

أولاً: مرحلة الفينومينولوجيا الوصفية:

تبدأ هذه المرحلة مع الانتهاء من كتاب (مباحث منطقية) الذي تحوَّل هوسرل فيه من مرحلة الوقوع تحت تأثير النزعة النَّفسية في دراسة فلسفة الحساب إلى الوقوع تحت تأثير الرغبة العارمة بتنقية المنطق من كل الشوائب والمقدِّمات الميتافيزيقية والصورية والنَّفسية حتى بدا له الأمر تحوُّلاً كبيراً في الرؤية حيث الرفض لكل ما لا يجدي نفعاً في تأسيس منطق جديد ينأى بنفسه عن الوقوع تحت تأثير العناصر التجريبية والنَّفسية والميتافيزيقية والصورية. وتتلخَّص هذه المرحلة بالركون إلى الوصف الفينومينولوجي كطريق "لمعاينة الحقائق المنطقية كماهيات إيدوسية Edose أو أنواع مثالية يتقوَّم في سياقها المنطق المحض وعلميَّة العلم" (٥)، أو إنشاء علم نفس ماهوي يتخصَّص بالشعور وليس علماً سيكولوجياً. والوصف مفهوم إجرائي، ويعني متابعة كل أفعال الإدراك ووجود المدركات داخل الذهن، والتعامل معها على أنها ظواهر/ ظاهرة Phenomena متبدِّية لنا كما هي من دون النَّظر في أية قوانين مجرَّدة تحكمها أو أية حقائق ماورائية تتسبَّب في وجودها. على أن هذه المرحلة شهدت تنضيد هوسرل لجملة من المفاهيم الإجرائية المصاحبة لعملية الوصف، بل والمتجانسة معها، مثل: القصديَّة Intentionality، والحدْس Intuition، والقبلية الموضوعية Objective Prior، ومفاهيم أخرى سنعرض لها تباعاً في دراستنا هذه.

ثانياً: مرحلة الفينومينولوجيا المتعالية:

وهي المرحلة التي بدأ فيها بعد كتابه (مباحث منطقية)؛ مرحلة الانتقال إلى بناء رؤية فلسفية أكثر تعقيداً لكونها تشتغل في عمق الوعي البشري، خصوصاً أن البحث عن البداهة فيما هو وصفي لم يكتمل بعد رغم اشتغال ثلاثة من أهم المفاهيم المنوَّه عنها

أعلاه في فلك الفهم والتفكير، والوعي المعيش (Erlebnis = Experience)، وموضوعية المعرفة، بل والأنا التجريبي حتى، فلا بد إذن من الانتقال إلى موقف تأمُّلي يمكن أن نصفه بالموقف المتعالي، ولكن ليس بالمعنى المفارق (Transzendent = Transzendenz) إنما بمعنى البحث في الذات الواعية، وفي أفعال الوعي عن مبررات تعاليها وارتقائها شطر الماهيَّة الصافية؛ موقف تأمُّلي يبحثُ في فكرة البداهة، وفي أفعال الوعي ذاتها التي تدرك موضوعاتها وهي بالكاد تتخلَّص من بعض أردان الموقف الطبيعي المرتبط بعالم إدراك معطيات الخارج على نحو حسي مباشر. وبطبيعة الحال أيضاً أفرزت هذه المرحلة الكثير من المفاهيم الإجرائية، خصوصاً في كتاب (أفكار ممهِّدة....) الذي صدر في عام ١٩١٣كما ذكرنا سابقاً.

ثالثاً: مرحلة الإيغولوجيا المتعالية:

توصف هذه المرحلة بالأخيرة في خطاب هوسرل الفلسفي، إلا أن هذا التوصيف تراه محفوفاً ببعض المخاطر التصنيفية، ولكن، ومع ذلك، ترسم لنا هذه الصنافة بعض من مسيرة الفكر الهوسرلي الأخيرة التي تمثَّلت بمجموعة من المؤلَّفات الهامة التي لا تقل شأنا عن سابقاتها، منها: (المنطق الصوري والمتعالي)، (١٩٢٩)، و(تأمُّلات ديكارتية)، (١٩٣٠)، و(أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية)، (١٩٣٠). وهي المؤلَّفات التي ركَّزت النظر في التحوُّل من "فعل الإدراك" إلى "فاعله"، والانتقال من "عالم الأنا" إلى "أنا العالم" كما يذهب إلى ذلك الدكتور أنطوان خوري (٦). وبالتأكيد كذلك أفرزت هذه المرحلة مفاهيمها الإجرائية الكثيرة، لا سيما وأنها جاءت في سنوات النضج الفلسفي الذي صار عليه هوسرل وهو يعيش سنين عمره الأخيرة.

في حقل الدراسات المنطقية، يمكن العودة إلى مرحلة دراسة (فلسفة الحساب)، وهي مرحلة قبل ـ منطقية، كان هوسرل قد اهتم فيها بدراسة "المعاني الرمزية للكثرة والوحدة والعدد، موضحاً كيف أنها تخدم الحساب في الرياضيات فعلاً، وأخذت دراساته هذه تتصل بطبيعة الرمز، وعلاقته بالحقيقة الخارجية، واعتبار العدد هو مجرَّد رمز أو

علاقة حسابية لأشياء خارجية تندرج تحت مفهومه، وتتضح طبيعته النَّفسية من خلال فعل الارتباط الجمعي. وشرع، بعد ذلك، في إجراء دراسات منطقية لمفاهيم الكثرة ورموزها، وسعى لإقامة مبادئ يقينية دقيقة لهذه المفاهيم، الأمر الذي دفعه للاهتمام أكثر بدراسة المنطق ليكمل به دراسته الرياضية السابقة، ولكن في نغمة نقدية للاتجاه التجريبي المتغير الذي بدأ به المرحلة الرياضية، والذي أراد أن يحل محله اتجاه آخر تكون طبيعته ماهويَّة ثابتة" (٧).

ظهر كتاب (مباحث منطقية) بجزئين؛ حمل الأول عنواناً فرعياً (مقدِّمات إلى المنطق المحض) وهو عبارة عن مدخل تأسيسي لكي يصبح المنطق علماً ماهوياً مستقلاً محضاً، أما العنوان الفرعي الثاني للجزء الثاني فهو (مباحث في الفينومينولوجيا ونظرية المعرفة) تناول فيه جملة من المفاهيم والمعاني والكليات المفهومية، وإقامة المنطق باعتباره "العلم الحقيقي الثابت والأساس العام لكل معرفة" (٨) في محاولة منه لإصلاح المنطق المحض، وتقديمه وفق رؤية فينومينولوجية جديدة أو لنقل إعادة المنطق الصوري القديم بعد التخلُّص من شوائب العناصر التجريبية والنَّفسية ليمسي منطقاً محضاً يدرس ما هو كائن وما ينبغي أن يكون معاً بوصفه علماً يقينياً محضاً لا يخلو مما هو قبلي، فانتهى إلى "تأسيس منطق محض جديد لا تظهر في ثناياه مشكلة المعرفة السابقة؛ منطق متعال (ترسنْدالي = Transzentental) يدرس الشروط الممكنة لقيام أي علم، ويبحث في المبادئ المشتركة، وذلك في الأسس البعيدة التي تنبثق منها مختلف المعارف والعلوم التجريبية والمعيارية على السواء" (٩).

إن نقد هوسرل للنزعة السيكولوجية (Psychologism) يعدُّ منطلقاً جوهرياً في بناء فلسفته الفينومينولوجية؛ فمخاطر هذه النزعة "التي تقود إلى نسبية متطرِّفة، بل وشكية حتى، تقضي تماماً على طموح العلم نحو معرفة صارمة لها صلاحية موضوعية. إلا أن حجر الزاوية في نقد هوسرل للنزعة السيكولوجية يقوم على بيان أنها تخلط السؤال عن التفكير الصحيح مع الوصف التجريبي للعمليات الفكرية، أي إنها تخلط بين "الفكرة" بصفتها ما يتم تفكيره وبين "عملية التفكير". وهكذا فهي تختزل

العام المفكّر إلى عمليات فعلية للتفكير والوعي، في مقابل ذلك يرى هوسرل بأن العام، الذي يشكل معياراً لتفكيرنا، صحيح باستقلال عن التفكير الفعلي الذي يمكن رصده تجريبياً؛ فالنزعة السيكولوجية لا تميز بين الحكم كعملية سيكولوجية تجري واقعياً، والحكم كمضمون موضوعي مستقل عن الإنجاز الفعلي لهذه العملية من طرف وعي ما؛ الأول يمكن وصفه تجريبياً، أما الثاني فلا يقبل هذا النوع من الوصف؛ الأول هو عملية واقعية تجري في الزمان، أما الثاني فهو يتمتع بصلاحية فوق زمنية؛ فمثلاً الحكم بأن ٢ + ٢ = ٤ هو بالمعنى الأول عملية واقعية قد تجري اليوم أو غداً، وقد تجري من قبلي أو من قبل غير، أما الحكم ٢ + ٢ = ٤ كمضمون موضوعي فهو لا يتكرَّر، وهو يتمتَّع بصلاحية موضوعية سواء تم إنجازه بالفعل أم لا، الحكم بالمعنى الأول يدخل في مجال اهتمام النزعة النَّفسانية، أما بالمعنى الثاني فينتمي إلى ميدان المنطق، وهذا يعني أن القوانين والبنيات المنطقية لها قيمة موضوعية، وتتوفَّر على صلاحية عامة. هناك إذن فرق جوهري بين القوانين السيكولوجية التي يجري بحسبها تفكيرنا من حيث هو عملية تحدث فعلياً في العالم الواقعي وبين القوانين المنطقية التي هي بمثابة قواعد مثالية للتفكير. ويرتبط نقد هوسرل للنزعة السيكولوجية بالتأكيد على أن العام، سواء اتخذ شكل ماهيات أو مقولات، له وجود موضوعي، وله صلاحية موضوعية، والأمر الحاسم عنده هو أن العامَّ يمكن أن يُعطى هو أيضاً في نوع خاص من الحدْس.

في هذه النقطة، يعارض هوسرل وجهة نظر إيمانويل كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤)؛ فهذا الأخير يرى أن الخاصَّ، سواء أكان موضوعاً للحس الخارجي أم للحس الداخلي، هو وحده يُعطى في الحدْس، كما يرى أنه ليس هناك غير نوع واحد من الحدْس هو الحدْس الحسي. وعليه فالحساسية أو مَلَكة الإحساس (Sensitivity = Sinnlichkeit) وحدها تحْدس، أما الفهم (Understanding) فلا يحْدس بل فقط يوحِّد ويربط المتنوِّع المعطى في الحدْس الحسي، وهو يقوم بعملية التوحيد والربط اعتماداً على المقولات. إن المقولات تتوفر – بحسب كانط – على صلاحية عامَّة وموضوعية في مجال الظواهر، إلا أنها لا تُعطى في الحدْس، إنها وظائف كما يقول أو كيفيات للربط تنبثق تلقائياً من فعالية

الفهم؛ فموطنها هو الذات كقدرة تمثلية (Representation)، إنها جزء من بنية الذات. أما هوسرل فيخرج المقولات من دائرة "الذات" ويمنحها وجوداً "موضوعياً"، صحيح أن وجودها يختلف جذرياً عن وجود الأشياء الواقعية الحسية؛ إلا أن ذلك لا يمنع من أنها تتمتَّع بوجود موضوعي. وهذا ما ينطبق، حسب هوسرل، على الماهيات أيضاً. إن المقولات والماهيات تعطى في نوع خاص للحدْس. هكذا يتكلَّم هوسرل عن حدْس المقولات وحدْس الماهيات، صحيح أن هذا النوع من الحدْس يحتاج دائماً إلى قاعدة يستند إليها هي الحدْس الحسي، إلا أنه لا يمكن إرجاعه إلى هذا الأخير واختزاله إليها. على أن هوسرل لا يقصد بالحدْس عملية خارقة تحتاج إلى قدرات خاصّة، وإنما هو الكيفية التي يُعطى بها موضوع ما بحيث يكون حاضراً أمامنا هو ذاته، بلحمه ودمه، كما يقول هوسرل. وكما أننا في الإدراك الحسي نحْدس الأجسام الخارجية بحيث تكون حاضرة أمامنا هي ذاتها، فإنه بإمكاننا أيضاً أن نحْدس ماهيَّة رياضية أو قانوناً منطقياً بحيث يكون ما نحدسه حاضراً أمامنا هو ذاته.. كان هوسرل يريد أن يؤسِّس المنطق كنظرية معيارية للعلم، لأنه في نظره هو أساس كل معرفة علمية، فإنه لذلك يبتدئ بنقد النزعة السيكولوجية، وكشف مغالطاتها" (١٠).

كان طريق هوسرل قد بدأ من خلال "الاهتمام في المرحلة الرياضية بالفعل النَّفسي بحسب معناه التجريبي، ومن ثم العدول عن ذلك في المرحلة المنطقية، والارتقاء إلى المعنى المحض للمعرفة، وإدراك قيمة المبادئ والماهيات. وفي مرحلة علم النَّفس الفينومينولوجي واءم هوسرل بين الأنا التجريبي والنظرية المتعالية للمعرفة، وذلك عن طريق رد هذه الأنا التجريبي إلى الأنا المتعالي، وتوسيع نطاق التجربة إلى المجال الماهوي المتعالي لتشمل الوقائع والماهيات، كما عرف أهمية الشعور، وقيمة الفعل القصدي ودوره في عملية الإدراك وحدْس الماهيات حيث استطاع، في النهاية، إقامة الفينومينولوجيا كعلم كلي جديد" (١١). لقد خلص هوسرل إلى أن "المنطق ليس علم القواعد، وأن القانون ليس تعميماً للجزئيات الناتجة عن عملية الاستقراء، وأن التجربة

ليست معياراً لصحة الأفكار، ولا يمكن فصل الذّات عن الموضوع، وكذلك لا يمكن فصل الموضوع عن ماهيته من منطلق أن الفينومينولوجية هي فلسفة الماهيَّة" (١٢).

تنتمي معالجات فلسفة العلامة لدى هوسرل إلى المرحلة الأولى من هذه المراحل المنطقية لتنمو في المراحل القادمة، وهي مرحلة عاصفة في تحوّلاتها الفكرية، كما رأينا، تلك التي صبَّها هوسرل في كتابه الضخم (مباحث منطقية)، والذي وضع أمامه "التمهيد النقدي – المعرفي للمنطق المحض وإيضاحه"(١٣)، والإيمان بأن "الانتصار الجذري على النزعة السيكولوجية يمكن أن يكون فقط بالفينومينولوجية المحضة التي هي أبعد من أن تكون مجرَّد سيكولجيا أو علماً أمبيرياً للخاصيَّات والحالات النفسية المنتمية إلى الوقائع الحية" (١٤). ولا تنحصر عملية بناء مفهوم العلامة فقط في الجزء الأول من كتابه هذا، إنما أخذت تتطوَّر كلَّما اطرد عمل هوسرل في فصول الكتاب بأجزائه الثلاثة.

العلامة واللغة

إن الفينومينولوجية المحضة لا يمكن لها أن تنفصم عن اللغة؛ فكل الموضوعات التي تعطى للتفكير أو للمعيش الذهني إنما تعود إلى "تعابير لغوية معينة" (١٥) ذات مقاصد دلالية، بل إن "الأحكام المنتمية إلى الفلك الذهني الأعلى، والى الفلك العلمي خاصّة، لا يمكن أن تُنجز من دون أن يُعبَّر عنها في لغة" (١٦). وإلى هذا المنجز، ومن خلال اللغة، غمس هوسرل أصابعه التحليلية في زلال العلامات ليخرج من ذلك بخطاب فينومينولوجي موحَّد الفكر حول العلامة ليس فقط في كتابه (مباحث منطقية)، إنما في مؤلَّفاته التالية عليه، المؤلفات ذات التضمينات التي تحيل على تمثيل العلامة من مكان إلى غيره؛ ففي مجرى مباحثه المنطقية تولَّد تأمُّلاته في العلامة، وقد يكون الأمر أوسع من هذا؛ ففي سياق هذا البحث نفسه ولدت تـأمُّلاته في اللغة، والعلاقة بين اللغة والعلامة متينة كما نوَّهنا قبل قليل، ولكن يبقى من الثابت ألا مفر لهوسرل من حسم مسالة العلامة في علاقتها باللغة إلا من خلال سياق إعادة تأسيس رؤية مختلفة

للمنطق كون هذا العلم هو الحقل المعرفي الأرحب لكي تخوض العلامة غمارها وفق رؤية فينومينولوجية.
وبالفعل، خصَّ هوسرل مبحث العلامة في الجزء الأول من (الكتاب الثاني) من كتابه (مباحث منطقية) ليحسم جملة من المسائل والقضايا التي ستعينه على المضي قدماً في بناء رؤيته الخاصّة بالمنطق الفينومينولوجي المحض؛ فلقد عوَّل كثيراً على ما ابتناه في هذا الكتاب حتى إنه كال له الفضل بعد أكثر من عقد من الزمان؛ في عام ١٩١٣ كتب قائلاً: "علم الفينومينولوجيا المحض هو نفسه ذلك العلم الذي بزغ لأول مرّة في كتاب (مباحث منطقية)، كان انفتاح معناه يزداد دائماً عمقاً وثراء بالتناسب مع تقدُّمي في العمل خلال العقد الأخير" (١٧)؛ أي العقد الذي خصَّه هوسرل لإنجاز كتابه (أفكار ممهِّدة...) بعد نشر كتابه (مباحث منطقية) بأجزائه الثلاثة للفترة بين عامي ١٩٠٠ – ١٩٠١.
لم يلج هوسرل عالم العلامات كما ولجه معاصره تشارلز ساندرز بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤)، فهذا الأخير كان يروم تشييد مذهب في العلامات أو نظرية في السِّيمياء ذات أفق فلسفي أو ضمن نظرية مؤسَّسة على عمق فلسفي تهبُّ من المنطق المعياري، ولا أيضاً كما ولجه فردينان دي سوسير الذي شيَّد نظريته في العلامات ليس بعيداً عن هوسرل ولا بيرس فقط، ولكن قريباً أكثر من المنحى اللغوي واللساني؛ فهوسرل دخل إلى عالم العلامات من زاوية البحث المنطقي كما بيرس، ولكن من زاوية المنطق الفينومينولوجي المحض الذي شيَّده من دون أن يتغافل لا عن الوقائع ولا الماهيات.
يمكن النَّظر إلى الجزء الأول من كتاب (مباحث منطقية) على أنه انهمام تأسيسي في ما هو قبل – لغوي (Pre-linguistic) أو محاولة لتأسيس بنية منطقية محضة تسمح بالدخول إلى اللغوي تالياً؛ حيث بناء مقتربات ماهويَّة يمكن من خلالها تصريف المعاني والدلالات والعلامات وفق ماهياتها المحدوسة فينومينولوجياً. بينما يمكن النظر للجزء الثاني من الكتاب (ذاته) على أنه انهمام في الداخل ـ اللغوي المحض (Purely Intra-linguistic)، وهو شكل من أشكال البحث في المقترب النحوي من اللغة (Syntactic

Approach)، ولكن ليس بمعناه المعتاد إنما بمعنى النزوع شطر ماهيات عمل تكوُّن الدلالات والمعاني والعلامات. وبين هذين المقتربين يشتغل مقترب دلالي (Semantic) ثالث يتابع مسار الدلالة في علاقتها بمجمل عمليات التمثيل العمودي والأفقي الخاصّة بالكشف عن ماهيات الدلالات، وبالتالي العلامات(١٨).

العلامة والقصديّة

يعتقد هوسرل أن "كل علامة هي علامة شيء ما، ولكن ليس لكل علامة دلالة أو تدليل أو دلّ أو معنى يُعبر عنه بالعلامة" (١٩). وهذا تكريس ضمني لمبدأ القصديَّة الذي يعد أساساً جوهرياً من أسس الفينومينولوجيا الهوسرلية، وهو يعني أن هوسرل دخل إلى عالم الإشكال العلاماتي مباشرة سعياً منه إلى فكِّ الغموض عن مفهوم العلامة، فهناك علامات دالة على شيء ما؛ علامات لها معنى ودلالة أو دلّ (Bedeutung = Signifying) بحيث تكون قادرة على التعبير عن مكنوناتها. وإلى جانب ذلك، هناك علامات بلا دلّ ولا معنى تدلُّ عليه (Insignificance). ومصدر هذا الخلط هو أنه غالباً ما "يؤخذ حدّا التعبير Ausdruck = Expression، والعلامة Zeichen = Sign بوصفهما مترادفتين" (٢٠)، ولكن من دون الإذعان إلى خصوصياتها السلوكية؛ فهناك علامات تَعرف مضمون ما تدلُّ عليه، إلا أن عِلْمان العلامة هذا لا يعني أن العلامة تدلُّ كما هو حال العبارات التي هي ذات دلٍّ، وتعرف دلَّها على حقيقته، بينما العلامات بمعنى الإشارات (Anzeichen = Indication) مثل الشارة (Kennzeichen) والأمارة (Merkzeichen) هي لا تعبِّر عن شيء ما لم تقم بوظيفة الدلالة أو التدليل عليه. وكل هذا يعني أن الدَّل (Signifying) هو شرط جوهري تتوافر عليه العبارات، أما العلامات فلا إلا إذا حازت عليه، وعندها يمكن أن تكون العلامة علامة، وأن تكون الشارة شارة، والإيماءة إيماءة.

الإشارة والعلامة

يكيل هوسرل لمصداق العلامات أهمية كبيرة؛ فهو يعتقد أن "مفهوم الإشارة، مقارنة بمفهوم التعبير، هو المفهوم الأعم من حيث مصداقه" (٢١)، ويرى أن لمفهوم "الإشارة مصداق أكبر من مصداق الإمارة" (٢٢)، ويورد مجموعة من العلامات الدالة على معنى تلك التي تختلف من حيث أساسها الوجودي مثل:

(١) **الإشارات**: "وجود قنوات المريخ علامة دالة على وجود سكّان أذكياء في المريخ، ووجود الحفريات هي علامات دالة على وجود أحياء قبل الطوفان. والمعالم الأثرية هي دوال من هذا القبيل".

(٢) **الأمارات**: "خاصيَّة مميزة مهمتها أن تعرفنا إلى الموضوعات المومأ إليها، مثل: الوسم علامة العبد، والعَلَم علامة الوطن" (٢٣).

(٣) **الإيماءات**: "حين تُخصَّص أشياء وطرائق أو تُخصَّص أوجه متعينة منها في مقصد ما، حينئذ نسميها علامات سواء مارست وظيفتها أم لم تمارسها. نتكَّلم عن عَلْم فقط حين يدور الأمر على علامات مشكَّلة كيفما اتفق بمقصد إيمائي من جهة الفعل Act الذي يولِّد الأمارات، ومن جهة الموضوع المومأ إليه أو المعلَّم عليه أيضاً مثل: الحرق بالميسم، والطبْشرة — من الطبشور – أو العَلْم بالطبشور" (٢٤) أو الكتابة بالطبْشور على الحائط.

راح هوسرل يناقش الطبيعة الملموسة للعلامات من خلال فحص قيمتها الواقعية أو قيمة تدليل الإشارة على الأشياء الواقعية؛ فهو يركِّز النَّظر في "الإيماءات المتحقِّقة؛ إيماءات صالحة، أي مؤسِّسة للاحتمال وربما اليقين الإمبيري أو التجريبي"، و"إشارات أخرى تتراءى، إشارات غير صالحة، إيماءات لا تعطي أساساً للاحتمال" (٢٥). يبدو البحث في هذا المجال حجاجياً؛ فهوسرل يرد على النزعة التجريبية المباشرة التي يتغنى بها أصحاب علم النَّفس التقليدي الذي رفضه، أولئك الذين ينظرون إلى الإشارات في ضوء طابعها الإدراكي النَّفسي. ولذلك يعرج إلى "نظرية تداعي الأفكار" التي هيمنت على علماء النَّفس التقليديين الذين يتقاطع معهم هوسرل.

ومع ذلك، ينزل هوسرل إلى سوق العلامات الواقعية، وهناك يفرِّق بين "العلامات الإيمائية والعلامات الدليَّة، أي التعابير" (٢٦). لكنه يعتقد أن "كل قول، وكل جزء من قول، وكذلك كل علامة من الصنف نفسه، ماهوياً، هي تعبير من دون أن يقال حقاً، ومن دون أن يكون موجَّهاً إلى شخص ما بقصد التواصل" (٢٧). وهنا أيضاً يستبعد هوسرل الإيماءات الجسدية مثل "حركات الوجه والأيدي" (٢٨) المصاحبة لعادة الكلام البشري، ويعدّها مجرَّد "إعلانات وليست تعابير بالمعنى نفسه للقول" (٢٩)، وليس لها "أيَّة دلالة خاصّة" (٣٠)، فهي "تدلُّ – على شيء ما عنده من حيث يؤوِّلوها هو، ولكن ليس لها بالنسبة إليه أيَّة دلالة بالمعنى القوي للعلامات اللغوية، بل فقط بمعنى الإيماءات" (٣١). لكنه يتوغَّل أكثر في أنطولوجية العلامة؛ فهو يفرق بين وجهين لها على طريقة الدال والمدلول أو الشكل والمضمون التي تنامت بعده لدى سوسير واتباعه البنيويين سوى جاك دريدا وأتباعه التفكيكيين، إلا أنه يرفضها سعياً منه إلى التفريق بين "التعبير" و"الإشارة":

أولاً: التعبير بحسب الوجه الفيزيائي للعلامات: العلامة الحسية، المركَّب الصوتي المتلفَّظ به، العلامة المكتوبة على الورق.

ثانياً: الوجه الدلالي للعلامات التعبيرية: تعبيرات مجموعة من المعيشات النَّفسية (Psychical Experiences) التي إذا ما اقترنت بالتعبير بالتداعي، تجعل منه بذلك تعبيراً عن شيء ما، وتلك، وفي معظم الأحيان، هي معيشات نعْلمها بوصفها معنى التعبير أو دلالته، وذلك حين نظن أننا بهذا القصد إنما نقيم الصلة بما تدلُّ عليه الألفاظ في الحديث العادي (٣٢).

أن رفض هوسرل لهذين الوجهين إنما يعود سببه إلى عدم تحقيق "الأهداف المنطقية" (٣٣) المرجوة. ولذلك يسعى إلى إبراز أو "تطليع التفريقات الماهويَّة منطقياً" (٣٤) من خلال الإيغال الماهوي في وجود ودلالات العلامات؛ فالمركَّب الصوتي للمتكلِّم، والمعنى الذي يقصده وهو يوجِّه كلامه إلى شخص آخر، إنما يجري وفق علاقة تضايف، وهذا يعني أن كل التعابير المتكلَّم بها، والتي تمثِّل "القول التواصلي، هي بمثابة إشارات؛ فهي تلعب،

عند المستمع، دور العلامات على أفكار منْ يتكلَّم إليه، أي على معيشاته النَّفسية العنييَّة القصديَّة، وكذلك على المعيشات النَّفسية الأخرى التي تشكِّل جزء من قصد التواصل، أي الوظفية الإبلاغية ومضمون الإبلاغ" (٣٥).

الحدْس و اللّقف

إن حالةً من هذا النوع جعلت هوسرل يمضي إلى توظيف مفهوم الحدْس (Intuition) ومفهوم اللَّقف (Interpretation) في العلاقة بين المتكلِّم والمستمع، وما بينهما من موضوع؛ ذلك أن الفرق الماهوي واضح بين المفهومين في ضوء هذه الحالة الإدراكية، فـ "المستمع يدرك أن المتكلِّم يُخرج حالات نفسية معينة، وهو بذلك يدرك أيضاً تلك المعيشات، لكنه لا يعيشها هو نفسه، وليس لديه بها أي إدراك جواني، بل مجرَّد إدراك براني، وذلك هو الفرق الكبير الذي يفصل اللَّقف المتحقِّق في حدْس مطابق عن اللَّقف المخمَّن لمثل ذلك الكائن على قاعدة تصور حدْسي إنما غير مطابق، ففي الحالة الأولى يكون معيشاً، وفي الحالة الثانية مفترضاً لا تتناسب معه أية حقيقة" (٣٦).

ما زالت التعابير الكلامية التواصلية علامات، لكنّها ليست كذلك في حالة التعابير غير التواصلية كحديث المرء مع نفسه أو التعبير في الحياة النَّفسية المتوحِّدة (Einsamen Seelenleben) – حديث النَّفس – التي تنطوي على بعد دلالي ماهوي في حدِّ ذاتها؛ "فمن يتكلَّم لوحده يتكلَّم إلى نفسه، وأن الألفاظ تصلح عنده كعلامات، أي كإشارات على معيشاته النَّفسية الخاصّة" (٣٧). إلا أن ذلك غير ممكن؛ فما "يجب أن يصلح كإشارة يجب أن يُدرك من قبلنا بوصفه موجوداً، وذلك يصدق تماماً على التعابير في القول التواصلي، ولكن ليس على التعابير في القول المتوحِّد، فهنا نكتفي عادة بالألفاظ المتصوِّرة بدلاً من اللفاظ المتحقِّقة" (٣٨). وكل ذلك يعني أن هوسرل لا يعتبر التكريس التعبيري الذاتي الناجز عن حديث الإنسان مع نفسه جهاراً أو حتى التفكير مضمر الإشهار مولِّداً للعلامات أو الإشارات لأنه فاقد أصلاً لوظيفة الإبلاغ التوصيلي مع الأغيار.

نلاحظ أن التحليل الماهوي الذي يشبه التفكيك الإيجابي الذي يمضي به هوسرل يسعى إلى تقويض الأسوار المحيطة بمفهوم العلامات كظواهر للوصول إلى ما يُعدُّ علامة أو لا يُعد، خصوصاً عندما ينتقل إلى معاينة العلامات فينومينولوجياً بوصفها منجزات لعمليات إدراكية متعالقة في الذهن من حيث حضورها الفيزيائي والذهني؛ فإذا كنا رأينا هوسرل يحفل بمفاهيم ذات صلة بكينونة وجود العلامة كالإدراك البراني والإدراك الجواني، واللَّقف والحدْس، فإنه يواصل العمل بهذه بمفاهيم إجرائية أخرى ترتبط بأنطولوجية العلامات في كل أشكال حضورها التعبيري مثل: الفعل واهب المعنى، والفعل مالئ المعنى، والأفعال الدلالية المالئة، والامتلاء الدلالي، والقصد الدلالي أو القصود الدلالية، والفعل المتضايف، والموضوع، والملء الدلالي المتناسب، والتصوُّر اللفظي، وفعل التعيين، والأوان الوصفي، والواقعة الفردية البرانية، والموضوعات القصديَّة، وفعل الحكم أو الفعل الحكمي، والحدوس المملوءة بقصود، وغيرها من المفاهيم التي سيتناولها مراراً حتى نهاية فصول كتاب (مباحث منطقية).

التعالق

يدرس هوسرل هذه المفاهيم في ضوء وحدتها الفينومينولوجية، خصوصاً تلك الأفعال التي تجري رحاها في توليد العلامات التعبيرية وغير التعبيرية؛ فالأفعال والقصود الدلالية والملء الدلالي "تشكِّل وحدة متجانسة جوانياً ذات سمة خاصيَّة" (٣٩)، كما أن "التعبيرية هي أوان وصفي في وحدة المعيش بين العلامة والمعُلَّم عليه" (٤٠)، أي إن ما قبل تشكُّل العلامة أو التعبير يشهد أفعالاً إدراكية أو تمثيلية تحقن فيها الدلالة بالمعنى والقصد والدلالة المملوءة والمالئة، والشكل الفيزيائي أو المرئي على نحو موحَّد ليصل إلى يقين بأن "الدلالة تتشكَّل في القصد بوصفها سمة وحدته النوعية" (٤١). وواضح من هذا أن هوسرل يريد أنْ ينقلنا إلى الكيفية التي تنتج فيها العلامة من رحم فعل جواني موحِّد. وهنا سيطرح هوسرل مفهوم التعالق (Zusammenhang = Correlation) لأنه يعتقد أنَّ أي إيضاح فينومينولوجي لا يتحقَّق إلا "بفحص وظيفة التعابير المعرفية

وقصودها الدلالية" (٤٢)، كما وأن "التعابير وقصودها الدلالية تتكيَّف في التعالق الفكري – المعرفي ليس فقط مع الحدوس، بل أيضاً مع مختلف الصور الذهنية التي بفضلها وحسب ترقى الموضوعات المحدوسة إلى حالة الموضوعات المتعيَّنة فاهمياً، والمتصلة بعضها ببعض" (٤٣) أو الموضوعات الموضَّعة. إن تحقيق ذلك قاد هوسرل إلى التوافر على جملة المفاهيم المنوَّه عنها أعلاه، ومنها مفهوم التعالق الذي سيكتسب طبيعته الإجرائية كونه أحد المدارك المفسِّرة لفعل إنتاج العلامة.

ينصرف هوسرل إلى معاينة مفهوم المضمون (Inhalt = Content) بوصفه موضوعاً متمثَّلاً أو موضَّعاً (Gegenstand)، وكذلك بوصفه معنى مالئاً (Erfüllender Sinn = Fulfilling Sense) أو حتى مجرَّد دلالة أو معنى (Bedeutung Schlechthin = Meaning Absolutely)؛ فثمَّ، في كل تعبير، "شيء ما مبلَّغ أو إبلاغ، وشيء ما مدلول عليه أو دلالة، وشيء ما مُسمى أو مشار إليه على نحو من الأنحاء" (٤٤). ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى أن لمفهوم الموضوع (Objekt) له دلالة خاصّة عند هوسرل؛ فهو "يقصر استعمال هذه الكلمة على تسمية موضوعات التجربة العادية الساذجة التي تواجهنا في ما يدعوه بالموقف الطبيعي، بما فيها موضوعات العلوم المألوفة لدى الجميع على اختلاف أنواعها وأصنافها. أما في الموقف المقابل للموقف الطبيعي، أي الموقف الترسنْدالي، فتعود الموضوعات من خلال التأمُّل إلى تعلُّقها بالوعي، ويصبح الموضوع ترجمة لمفردة (Gegenstand) التي اصطفاها هوسرل بحيث تؤخذ، هذه الكلمة الألمانية، بمعناها الحرفي، أي: الوقوف المقابل أو الوقوف قبالة الوعي. إن التعالق بالوعي وهو يحوِّل مفردة (Objekt) الألمانية إلى (Gegenstand) الألمانية أيضاً، يجعل من هذه الأخيرة موضوعاً أو أُوضوعاً معنوياً يسميه هوسرل بـ (Sacherhalt)، وهذا الـ (Sachverhalt) هو أُوضوع الوعي أو أُوضوع فعل العني من حيث هو كأوضوع متعين معنوي وتعيُّن معنوي، وبكلمات أخرى أن (Sachverhalt) هو أُوضوع العني من حيث إنه كذلك متعيِّن على نحو معنوي معيَّن أو من حيث كونه كذلك، أي كون الشيء – هكذا (So – Sein)، ومن حيث هو كذلك أو من حيث إنه متعيِّن على نحو معيَّن يصبح الأُوضوع أنِّية، وهو إذ ذاك

أُوضوع قصدي أو معنوي"(٤٥)؛ فنحن نُدرك حسياً صورة الشجرة المتساقطة الأوراق، نمضي عنها بعيداً لكننا نفكِّر فيها عبر صورتها التي قبعت في الذهن والذاكرة، وصورتها هذه تحوَّلت إلى موضوع متعيِّن في ذهننا أو موضَّع أو أَوضوع، فلم نعد نهتم بثنائية الذات والعالم إنما بالشجرة المتساقطة الأوراق "ككينونة متعينة في أفعال وعينا" (٤٦) التي قصدها – وعينا – بغية تعيينها، وحال العلامات هو هذا؛ إنه موضوع مفكَّر فيه من جانب الوعي، موضوع وقد توضَّع أو أوضوع متوضِّع بفاعلية الوعي بعد أن صار الموضوع قبالة الوعي، وصار لهذا الأخير موضوعة هي صورة الشجرة الذهنية التي توضَّعت أو صارت موضوعا للوعي البشري، والتي حازت على تعينها المعنوي أو المقولي من خلال الحكم الإدراكي بأنها" (٤٧) شجرة جرداء ذات لون كذا، وطول كذا بعيداً عن أي طابع واقعي مباشر لصورة الشجرة المغروسة في الأرض، وذلك لردم "الهوة بين مقولية الإدراك وحسية الموضوع" (٤٨) لخلق حالة تجربة ذهنية متكاملة الإنجاز الوعيوي، أي "كينونة متعينة في أفعال الوعي" (٤٩) وفق وحدة أفعال متعدِّدة ومختلفة الأنماط للوعي البشري (Bewusstseinsweisen) أو الأنحاء المختلفة للوعي بحسب.

وسواء كانت هذه الصورة؛ صورة الشجرة المتوضِّعة كموضوع أو غيرها من التعبيرات فإنها تحتوي على ثلاثة وجوه مضمونية هي: الوجه الإبلاغي، والوجه الدلالي، والوجه الموضوعاتي المفكَّر فيه كمعيش وعي – أُوضوع أو موضوع موضَّع –. ولعل هذه الثلاثية أو المثلَّث السِّيميائي، إن صح القول، تذكِّرنا بثلاثية تشارلز بيرس كما أشار إلى ذلك دانيال تشاندلر (٥٠)، بل وإلى موضوعة المرسل (Addresser) والمرسَل إليه (Addressee) التي كثيراً ما تغنّى بها رومان ياكوبسون (١٨٩٦ – ١٩٨٢) والذي كان قد سلَّط الضوء على "العوامل المكوِّنة لكل سيرورة لسانية، ولكل فعل تواصلي – لفظي" (٥١)، ومن بينها المرسل والمرسَل إليه، والرسالة، والسياق، والسنن؛ ياكوبسون الذي كان قد أشار يوماً إلى مساهمة هوسرل التاريخية بقوله: "لقد أصبح فكر هوسرل الذي تطوَّر في المجلد الثاني من كتابه مباحث فلسفية لا سيما في الفصل الذي يعالج الفرق بين الدلالات المستقلة والدلالات اللامستقلة، وأمثول النحو المحض – المجلد الثاني، الفصل الرابع –، أصبح في

بداية القرن العشرين عاملاً فعّالاً فيما يتصل بالخطوات الأولى للسانيات البنيوية عن طريق تركيب فكرة قواعد عامَّة وقبلية على القواعد الأمبيرية حصراً والتي كانت الوحيدة المقبولة آنذاك" (٥٢). إلا أن معول هوسرل يختلف عن معول ياكوبسون من حيث الرؤية، ويتشابه مع بيرس من حيث إقامة المعنى المتمثَّل على ثلاثية أفعال دلّ متعالقة الأداء؛ فهو يريد أن يكشف عن طبيعة ما يجري داخل الذهن البشري وهو يحْدس الموضوع وقد تحوَّل – هذا الموضوع – إلى "موضَّع" حائز على دلالة محدوسة من خلال فعل ملء دلالي، بل أفعال ملء واهبة للدلالة التي تجري رحاها في وحدة تعالقية متنافذة، وصولاً إلى تحقيق ملء دلالي للمحتوى أو المضمون بامتلاء القصد فيه على أن يلعب حدْس المعيش الذهني دوراً في كل ذلك، إلا أن معول هوسرل يختلف عن معول ياكوبسون من حيث الرؤية، ويتشابه مع بيرس من حيث إقامة المعنى المتمثَّل على ثلاثية أفعال دلّ متعالقة الأداء؛ فهو يريد أن يكشف عن طبيعة ما يجري داخل الذهن البشري وهو يحْدس الموضوع وقد تحوَّل – هذا الموضوع – إلى موضَّع حائز على دلالة محدوسة من خلال فعل ملء، بل أفعال ملء واهبة للدلالة التي تجري رحاها في وحدة تعالقية متنافذة، وصولاً إلى تحقيق ملء دلالي للمحتوى أو المضمون الموضَّع بامتلاء القصد فيه على أن يلعب حدْس المعيش الذهني خلاقاً دوراً في كل ذلك.

إن هذه المواكبة المجهرية لما يجري في التخوم الخلفية المؤدِّية إلى ولادة العلامات دعت هوسرل إلى معاينة الأفعال الذهنية أو التعالقية واهبة الدلالة في ضوء مناقشته الجدالية أو الحجاجية مع أصحاب النزعة السيكولوجية الوصفية التي شاعت في زمانه، والتي تضع "كل عمل التعبير الدلالي الحي في إثارة أخيلة واهمية/ وهمية معينة ومنتظمة فيه بثبات"(٥٣)، وإلى إقرار وجود تعابير بلا معنى واقعي أو قيمة مؤشرية لها في أرض الواقع، لكنه يؤمن بشيء اسمه الفعل واهب الدلالة الذي سيحسم الكثير من الإشكالات العارضة؛ فهو يعتبر "الفهم" بوصفه المعيش/ الفعل "يعود إلى التعبير، ويضيئه بأسره، ويضفي عليه دلالة، وبالتالي صلة موضِّعية"(٥٤). ولذلك يعتبر هوسرل "الظاهرة الفيزيائية تصلح كعلامة نفهما، ونحن إذ نعيش فهمها، لا نتصوَّر، ولا نحكم بالصلة

مع العلامة بما هي موضوع محسوس، بل نقوم بأمر مختلف ومغاير تماماً يتصل بالمطلب المعلوم، وبالتالي فإن الدلالة إنما تكمن في سمة الفعل واهب المعنى الذي يختلف تماماً تبعاً لتوجُّه الاهتمام نحو العلامة الحسية أو نحو الموضوع المتصوَّر بوساطة العلامة حتى لو لم يتشكَّل عنه أي تصوُّر واهمي"(٥٥)، ما يعني أن قيمة العبارة، وما ينتج عنها من علامة، إنما تكمن في سمة الفعل واهب الدلالة حتى لو كانت عبارة ذات موضوع وهمي أو تخيلي. وهذا ما قاد هوسرل إلى تأمُّل حالة الفهم التي تنعرج إلى موضوعة الحدْس؛ إذ "يمكن لتعبير أن يُعقل وأن يمثَّل من دون حدْس شاهد" حتى لو أصرَّ المناوئون على اعتقادهم بأن "الكلام بلا حدْس هو كلام بلا معنى" (٥٦).

من هذه الزاوية، يدخل التفكير الهوسرلي إلى استكشاف العلاقة بين العلامة والحدْس، فهوسرل يعترف بأن التخييل المحدَّس أو الخيال المحدوس يلعب "دوراً ضئيلاً في مناطق واسعة من التفكير اليومي والعلمي" (٥٧)، لكن هذا لا يعني أننا لا نتعامل مع العبارات أو العلامات المتخيَّلة كونها خالية من الدلالة بسبب خلوها من الحدوس؛ "فنحن نعيش في وعي الدلالة، وفي وعي الفهم، وهو وعي لا يخذلنا رغم الافتقار إلى حدْس مصاحب" (٥٨)، وهو أمر يمنحنا قدراً من التعامل مع العلامات الخالية من الحدْس بروح إيجابية، ومنها على سبيل المثال "بيادق الشطرنج" التي تبدو مجرَّد أشكال فيزيائية لو رميت في شارع لا يعرف سكانه معناها، ولكنهم لو تعلموا لعبة الشطرنج لأدركوا قيمتها الرمزية والعلاماتية وفق الدلالة اللعبية الخاصّة بها ما يعني أن بيادق الشطرنج استحالت إلى علامات ممثَّلة بعد أن كانت علامة بلا معنى قبل أن يدرك سكان الشارع إياه دلالتها العلامية وفق نظامها اللعبي.

من ناحية أخرى، ينظر هوسرل إلى العلامة في ضوء عمليات اللَّقف أو الإدراك الفائق أو الدْرك الفاهم (Die verstehende Auffassung) بحسب ترجمة الدكتور موسى وهبة أو وجهة النَّظر التفسيرية التي تنسب إلى "عمليات الدرْك واهبة الموضوع المنجزة بصورة مختلفة التي فيها يتولَّد عندنا تصور حدْسي على شكل إدراك أو تخيُّل لموضَّع ما بواسطة مركَّب إحساس معيش" (٥٩). إننا، وفي أثناء تجوالنا بالحدائق والمدن، نرى الأزهار

والبيوت وطيران العصفور المحلِّق وما أشبه من هذه المرئيات التي هي علامات لكنّها مجرد علامات معيشة وحسب لم يطرأ عليها أي "تفسير مموضِع" (٦٠).

نحن إذاً بإزاء نوعين من العلامات؛ علامات مجرَّد معيشة عابرة، وأخرى معيشة ذهنياً وقد أجري عليها فعل إدراك فائق اللَّقف، وهذا التفريق يتوجَّه بسهامه إلى نقد النزعة السيكولوجية؛ فالإحساسات "لا تصير موضوعات تصوُّرية بوضوح إلا في التفكير السيكولوجي، في حين أنها في التصوُّر الحدْسي الساذج تكون على الأرجح مكوِّنات من المعيش التصوُّري إنما ليس قط موضّعاته" (٦١). ويمكن النظر إلى اشتغال هوسرل على العلامات من زاويتين؛ زاوية **انبثاق العلامة** بمعنى التعابير وفقاً لعمليات إدراكية متعالقة، وزاوية **تحليل العلامة** وفقاً لمنظومة تعليق الحكم والرَّد الماهوي، أما الزاوية الأولى فتمضي على النحو الآتي لتنبثق عنها العلامة:

أولاً: إدراك أول تبرز فيه ظاهرة العلامة بوصفها "موضوعاً فيزيائياً معطى هنا والآن".

ثانياً: هذا الإدراك الأول يؤسِّس ضمناً إدراكاً ثانياً يتخطّى كلياً المادَّة الإحساسية المعيشة من أجل خلق موضَّع جديد كلياً أو علامة جديدة.

ثالثاً: إن الموضَّع الجديد المرئي لنا الآن بما فيه من إدراك ثان، ما كان وجد لولا "فعل دلّ جديد يفترض بالضبط العلامة التي يظهر أنه يدلُّ عليها".

رابعاً: إن " الدَّل هو سمة فعل يشترط فعلاً حدْسياً كأساس ضروري له".

خامساً: في هذا الفعل التصوُّري الحدْسي الأساسي "يتشكَّل التعبير بما هو موضوع فيزيائي إلا أنه لا يصير تعبيراً بالمعنى القوي إلا بالفعل المؤسِّس" (٦٢)، أي بفعل الدَّل المحدِّس.

وهذا يعني أن العلامة مضت بسيرورة حضور متعالق؛ فهي انطلقت من مجرَّد وجود مادَّة إدراكية حسية كعلامة أولية غير ذات دل، صوب مادَّة إدراكية ثانية كعلامة ثانوية مختلفة وذات دل، وبالتالي صوب مادَّة إدراكية ثالثة كعلامة ذات دلٍّ مؤسَّس على فعل دلّ، لتصبح بدورها مادَّة إدراكية رابعة كعلامة ذات دلٍّ محدَّس.

تضم هذه الرؤية ثلاثة عناصر هي الدال والمدلول؛ فالدال هو الموضوع الفيزيائي المحسوس وقد تم إدراكه أولياً مثل ظاهرة "التلفُّظ" الذي هو في جانب منه فعل فيزيائي مرئي. والمدلول الذي هو الموضوع الفيزيائي المدرك وقد تخطّى كينونته المرئية أو واقعها الفيزيائي الذي لها شطر الكينونة الموضوعاتية المدركة والجاهزة لأن تتحوَّل إلى علامة ذات دلالة، والدلالة التي هي علامة تتبدّى كدال ومدلول؛ فللتلفُّظ شكله الفيزيائي، ومعناه الذي يدل عليه، وبالتالي له دلالته الخاصّة به.

يتضح أن الدال والمدلول والدلالة هي العناصر الثلاثة التي تنشأ عليها العلامات، لكن هوسرل يعتقد بأن "الدلالة وليس الدَّل، والمفهوم والقضية وليس التصوُّر والحكم، هما العنصران الماهويان المعيِّنان للعلم" (٦٣). كما أنه يعتقد بأن "المنطق المحض هو علم الدلالات" (٦٤)؛ ولكن ليست الدلالات الواقعية المضطربة إنما "الدلالات بوصفها وحدات أمثلية Idealen Einheiten = Ideal Units " (٦٥)، وهذا انتصار للدلالة ولدورها في بناء العلامات.

أما الزاوية الثانية الخاصّة بتحليل العلامات فيمكن أن نجدها متبدِّية استناداً إلى مجموعة من المفاهيم؛ فالعلامات هي ظواهر محدوسة وذات دلّ، وهي موضع إنتاج معقَّد ومتراكب من العمليات الإدراكية كما رأينا، لكننا لو أردنا أن نمضي باتجاه ماهياتها الجوهرية لكان علينا أن نعرف طريقة هوسرل في ذلك، وطريقته تكمن في بلوغ ماهيات الأشياء في ذاتها عن طريقين متآزرين؛ "طريق ردّ الشيء إلى حقيقته بعد أن تراكمت فوقه، وعبر التاريخ، طبقات وأوجه معنوية مختلفة؛ لغوية، وثقافية، ومراسية، وإيديولوجية ليست من صلب ماهيَّة الشيء، وبهذا المعنى فالرَّد (Reduction) هو عملية استبعاد لهذه الطبقات، واستقصاء لهذه الوجوه .. حتى يبرز الحجر الكريم من تحت أنقاض العني والقصد التي تزيَّفت على مرِّ الزمن" (٦٦).

أما التعليق (Epoche) فهو "رد من منظور آخر؛ إنه رد كل ما ليس من صلب ماهيَّة الشيء عن ماهيته، إنه الامتناع عن الحكم؛ لا لأن الحكم كاذب، بل لأن صدقه، إنْ صدق، ليس معطى في عيان أصلي" (٦٧). وما يهم هنا هو الظفر بماهيَّة الأشياء أو الظواهر أو

الموضوعات أو العلامات؛ ولذلك يقول هوسرل: "إن الماهيَّة تفيد، في المقام الأول، ما يوجد في الوجود الذاتي لأي فرد بصفته ماهيَّة ذلك الفرد، وكل ماهيَّة من هذا النوع يمكن أنْ تصاغ في صورة جوهرية" (٦٨)، والوصول إلى ماهيَّة الشيء يتطلَّب حدْساً يمكن أن يُسمى بالحدْس الماهوي أو استمهاءً، أي إن "الوعي بشيء؛ بموضوع شيء يتوجَّه إليه نظره، وما هو معطى بذاته فيه موجود فعلاً" (٦٩)، وبذلك، فالأشياء من حولنا هي موضوعات، ظواهر، علامات كالحديقة، والمنزل، والشارع، والقمر، وضوء القمر، والشمس، وأشعة الشمس، وغيرها الكثير مما يتطلَّب تحليله بغية الوصول إلى ماهيته الأصل. وكل هذه الأشياء هي أشياء في ذاتها، أشياء مطابقة لذاتها، وربما يمكن لأحدنا أن ينظر إلى كل هذه الأشياء كعلامات، ولكن هناك بعض الأشخاص الآخرين ينظرون إليها على نحو مختلف، أما كل هذه الأشياء، وبغض النَّظر عن الكيفية التي ننظر إليها كأفراد منفصلين أو كذوات مختلفين، تبقى ثابتة في ذاتها باعتبارها هي ذاتها ومطابقة لذاتها في ظهورها الأصلي، إنها تظهر لنا كموضوعات (Objects) قابلة للظهور في كيفيات أو مناسبات متعدِّدة لكي تقدِّم ذاتها لوعينا الذي تقصده أو للوعي القصدي من دون أن تُستنفذ كلياً في مناسبة واحدة؛ فحديقة المنزل يمكن أن تكون موضوعاً لمناسبات قصدية لأفراد متعدِّدين ومختلفين في تلقِّيها، لكنّها تبقى في ذاتها أبداً، ما يعني أن الموضوعات، وكذلك العلامات، تمتلك وجودها الذاتي الذي لها؛ وجودها المطابق لذاته بالرغم من اندلاقها نحو وعي فردي وظرفي ما يقصدها، وبذلك تحقِّق الموضوعات تعاليها الترسنْدالي (Transzendentale) من حيث استعدادها للتفاعل مع الوعي، وفي الوقت ذاته احتفاظها بشخصيتها لئلا تنفلت في غياهب الاستنفاذ الكلي أو المطلق، وتعاليها هذا إنما يساعدها على أن تكون مطابقة لذاتها دائماً، وذات وجود موضوعي مبدَّه.

هذا جانب من فحوى ما أراد كلاوس هيلد، الأستاذ في (جامعة فوربتال) الألمانية (Universität Wuppertal)، قوله في دراسته (الفينومينولوجيا الترنسندنتالية.. البداهة والمسؤولية) (٧٠). ونفهم من هذا التحليل الجلي ظهور مفهومات متعدِّدة اعتمدها

هوسرل، منها: الموضوعات في حالة البداهة، والموضوعات ذات الظهور الأصلي أو الوضعيات الأصلية، والموضوعات المطابقة لذاتها، والموضوعات ذات الوجود الموضوعي، والموضوعات المتعالية على ظرفيتها، وفي الحقيقة كل هذه المفاهيم لا تعدوا أن تكون تعبيرات عن حالة واحدة هي حالة الأشياء كما هي في ذاتها.

ربما يكون هدف الفينومينولوجيا الهوسرلية وصف الكيفية التي تظهر بها الأشياء في حالة البداهة، لكن هذا لا يمثل سوى مَعلم من معالم ذلك الهدف؛ فلا "يكفي أن تبحث الفينومينولوجيا عن الوضعيات الأصلية لظهور الأشياء في الحياة اليومية، وأن تصف ما يظهر كما يقدِّم ذاته في وضعية البداهة، بل يجب عليها، فوق ذلك، أن تفسر كيف يتمكَّن الوعي القصدي من أن يتخطَّى الظهور الأصلي الظرفي نحو موضوعات مطابقة لذاته" (٧١) أو الظهور غير الظرفي وبالانطلاق من "الظهور الأصلي الذي يحفِّز الوعي لكي يخطو نحو موضوعات مطابقة لذاتها..، والوصف الفينومينولوجي يجب أن يتكوَّر إلى تحليل البناء، أي يجب أن يفسِّر كيف يتخطّى الوعي بحافز البداهة العطاء الظرفي" (٧٢).

إن "المنزل" الذي نراه أمامنا هو علامة بصرية بالنسبة لنا، لكنه يظهر لنا بوصفه شيئاً علاماتياً مطابقاً لذاته كونه هو ذاته، إنه يقدِّم لنا نفسه بوصفه معطى أصلياً، فنحن "نضفي على ماهيَّة الشيء المادّي أمام ناظرينا صفة المعطى الأصلي Given Originarily = Originären Gegebenbeit" (٧٣) للموضوع المعطى (Gegenstand = Object)، وبذلك فهو "موضوع – علامة" لنا، لإدراكنا، إنه موضوع مرئي يعطي نفسه لنا، يريد منّا أن نراه، وأن ندخل معه في علاقة مرئية وفق مناسبة ما لكي يمنحنا وجوده الأصلي أو معْطويته الأصلية (٧٤)، وحالما ندخل معه في علاقة درْك أو إدراك سيحل علينا في مناسبة أو وضعية ندخل معه في علاقة تواصل ليس بوصفه حالة مرئية هذه المرّة بل ذهنية. وهنا أيضاً سنكون بإزاء المنزل/ العلامة الذي ينشطر إلى موضوع متعال ليس بمعنى التعالي المفارق (Transzendent)، إنما بمعنى الموضوع الترسنْدالي (Transzendental) في ذاته، والمتطابق مع ذاته، وفي الوقت نفسه الموضَّوع المدلق لغيره،

أي: مُدلق لنا نحن الذين دخلنا معه في علاقة تواصل ضمن عملية مباطنة وعيوية، وأصبح موضوعاً لنا في وعينا، ولفهمنا، ولحدْسنا من دون أن ينفصل داخل وعينا إلى ذات أو موضوع، أي صار للمنزل/ العلامة وجوداً موضوعياً موضَّعاً أو أُوضوعاً خاصًّاً به في ذاته، وآخر خاص بنا نحن الذين دخلنا معه في علاقة إدراك من دون التغني بأية ثنائية ممكنة قوامها ذات – موضوع.

إن تعالي الموضوع على حضوره الظرفي هو اعتزازه بنفسه وبوجوده وبكيانه الذي له، والذي لا يريد أن يفرِّط به كونه خاصَّته الوجودية الذاتية. أما نحن فلنا حضور موضوع المنزل/ العلامة الظرفي أو الحضور النسبي الذي لا بدَّ لنا من فكٍّ أسواره، وتعليق معالمه المتكورة حوله وفيه عبر الزمن بغية الوصول إلى ماهيته الأصلية من خلال تخطي الظهور الظرفي للموضوع أو المنزل/ العلامة، ليس هذا فحسب بل لا بدَّ من تخطي كل ما يظهر في الوجود الظرفي صوب الموضوع المطابق في ذاته أو المنزل كذات متطابقة مع ذاتها من خلال الوعي القصدي، والوعي الحدْسي، والوعي الاستمهائي في استبصار كنه العلامة، بعد أن تحوَّل المنزل كعلامة مرئية إلى موضَّع أو موضوع استمهائي (Eidtischer Gegenstand) أو إلى موضَّع من المطلوب الوصول إلى حقيقته الماهويَّة أو "الماهيَّة المستمهاة أو الماهيَّة باعتبارها مثالاً إيدوسياً Eidos" (٧٥) أو إلى حقيقته المبدَّه وهو المطابق لذاته في ذاته.

إن هذا الأمر ينطبق على موضَّعات علاماتية مختلفة يشير إليها هوسرل؛ فبوسعنا أن ندرك "بواسطة هذا الاستمهاء كثيراً من الماهيات المحضة إدراكاُ أصلياً، بل وقد يكون إدراكاً مطابقاً سواء كانت الماهيات ماهيَّة الشكل المكاني أو ماهيَّة النغمة أو ماهيَّة الحدث الاجتماعي"(٧٦) أو وغير ذلك من الماهيات الموضَّعة بوصفها علامات مثل القضية "كل الأشياء المادية ممتدة"، والتي "يمكن أن نفهمها فهماً استمهائياً في حدود عزل موضوع القضية عن وضعه موجوداً عزلاً تاماً، وتعني هذه القضية ما هو محض في ماهيَّة الشيء المادي، وما له أساس في ماهيَّة الامتداد، وما يمكننا أن نجعله مفهوماً بصفته عندنا ذا صحة استمهائية"(٧٧).

نظاما العلامات

نحن هنا بإزاء نظامين للعلامة؛ نظام يبنيها، وآخر يفكّكها، الأول يبني ماهيات الأشياء كعلامات، والثاني يفكِّك موجوديتها العلاماتية بغية الوصول إلى ماهيتها الأصلية. وهنا أيضاً لم يدخر هوسرل الجهد في بناء جملة من المفاهيم الإجرائية، والشروع في تفعيل طرق منهجية عدَّة في تحليل العلامات تحليلاً فينومينولوجياً مؤسَّساً على قواعد تركيبية وتحليلية مؤصَّلة بروح فلسفي لافت.

في ضوء ذلك، قد نقرأ علامات هوسرل وفقاً لثلاثية بيرس أو حتى ثنائية سوسير العلاماتية، إلا أن معالجة هوسرل تبقى ذات نكهة فلسفية خاصّة؛ فالتضايف كعلاقة بين مراحل الإدراك أو مراحل إنتاج العلامة كان خاصّة بيرس، وعلاقة التضمين بين أضلُع العلامة هي أيضاً خاصَّته، ونلاحظ على هوسرل أنه عمل بعلاقة التضايف والتضمين بين مراحل الإدراك الثلاث من أجل إنتاج علامة ما. وإذا كان بيرس قد عمل بمفاهيم إجرائية كالممثِّل أو الممثِّلة، والموضوع، والمؤوِّلة، فإن هوسرل وظَّف مجموعة من المفاهيم الإجرائية كفعل الدَّل، والدَّل المحدَّس، والقصد الدلالي، والملء الدلالي، والقصد واهب المعنى، والملء واهب المعنى، والدلالة المتماهيَّة، والوحدة الدلالية، واللَّقف، والتعالق، والتوضيع أو تحوُّل الموضوع الفيزيائي المدرك بداية إلى موضَّع ذهني بعد أن مرَّ بفعل دل محدَّس، ودخل في علاقة تفاعل أو تضمين أو تضايف بين ما قبله وما بعده لينتهي كعلامة ذات دلالة محدوسة، ناهيك عن مفاهيم أخرى كالماهيَّة، والاستمهاء، والموضوع الاستهمائي، والتحليل الماهوي، والمعطى الأصلي، والظهور الأصلي، والموضوع المطابق لذاته، والموضوع في ذاته ولذاته، والعطاء الظرفي، والتخطِّي، والرَّد الماهوي، والتعليق، وكيفيات الظهور، والوعي القصدي، وغير ذلك من المفاهيم.

تبدو مقاربة هوسرل مع بيرس توضيحية أكثر منها تأصيلية من حيث الأثر والتأثير؛ إذا يبدو لي أن بيرس لم يقرأ هوسرل عندما صدح هذا الأخير بنظريته في لمنطق، وأن هوسرل لم يقرأ بيرس عندما بشَّر بنظريته في المنطق وعلم العلامات أو السِّيمياء، فكلاهما تزامن

في بناء رؤاه؛ فهوسرل نشر (مباحث منطقية) في عام 1900 - ١٩٠١، وبيرس كتب أفكاره في عام ١٩٠٢، ولكن كلاهما كانت أفكاره فيما كتب تنمو قبل هذه التواريخ بسنوات قليلة هي سنوات التحضير للأفكار؛ والأول كان يعيش في ألمانيا، بينما الثاني عاش في الولايات المتحدة الأمريكية، لكنهما معاً، وفي آن متقارب، تزامنت أشغالهما الفلسفية على العلامة، وكلاهما دخل إلى دهاليز الذهن البشري لمعرفة الكيفية التي تولد فيها العلامات من رحم هذا الذهن مع فارق جوهري هو أن بيرس أفنى عمره من أجل بناء مذهب في العلامات، أما هوسرل فقد أفناه من أجل تشييد صرح فلسفي لا تمثّل السِّيميائية فيه سوى موجة من أمواج بحر الفينومينولوجيا الواسع.

الخلاصة

هذه بعض جوانب نظرية إدموند هوسرل في فينومينولوجية العلامات، وأقصد بذلك كيفية النَّظر إلى العلامة من منظور فينومينولوجي؛ العلامة كظاهرة واقعية، والعلامة كظاهرة متبنّاة ذهنياً كماهيَّة وفق معيش ذهني، ومن ثمَّ فالعلامة كظاهرة معيشة تراكمت على ماهيتها جُملة من الحمولات التاريخية والمجتمعية البشرية التي لا بدَّ من إزالتها بغية الوصول إلى ماهيتها الحقيقية.

إن هذه الإزالة الذهنية هي إقصاء للكثير من الخبرات البشرية، الذاتية والنَّفسية والوجودية التي تنشأ عن تعامل الإنسان، وعبر التاريخ، مع تلك الماهيات، وهو إقصاء يضع هوسرل في خانة فلاسفة موت الإنسان الذي سيسعى جاك دريدا تالياً إلى أماتته أكثر رغم نقده لرؤية هوسرل في العلامة وكأن العالم لدى هوسرل هو مجرَّد ماهيات فقط هي جوهره أما الحمولات التي تنشأ حول تلك الماهيات، وعبر التاريخ أو المعيش اليومي، فهي مجرَّد عوالق طارئة لا تمتلك من الحقيقة شيء.

ولكن، ومع ذلك، يمكن النَّظر إلى فلسفة هوسرل في العلامة بمرونة أكثر؛ فلأن فلسفته هي فلسفة تأويل، فيمكن التعامل معها على هذا الأساس، أي يمكن تطبيقها على البحث عن ماهيات الأحوال البشرية ذات الطابع النَّفسي والذاتي والأهوائي لا بوصفها عناصر محضة مجرَّدة إنما كعناصر ذات خصوصية بشرية هي جزء من الواقع المعيش، أما الاستغراق في الماهيات وحدها، وبعيداً عن واقعها الموضوعي المعاش، فهو ارتماء في واقع غير بشري.

الهوامش

* تم نشر هذا الفصل في مجلة (**فصول**)، القاهرة، العدد (٨٣/ ٨٤)، خريف/ شتاء ٢٠١٢/ ٢٠١٣، (ص٤٧٥ – ٤٩٢).

ملاحظة: أبقينا على الكثير من المصطلحات والمفردات الألمانية التي استخدمها إدموند هوسرل في مؤلّفاته المذكورة في هذا البحث.

(١) إدموند هوسرل: **تأمُّلات ديكارتية أو مدخل إلى الفينومينولوجيا**، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة، بيروت، ١٩٥٨. وكان شيخ الأرض – رحمه الله — قد ولد في دمشق عام ١٩٢٣ وتوفي فيها عام ٢٠٠٣، وفي خلال حياته الطويلة ترجم ٢١ نصاً فلسفياً، وألف نحو خمسة كتب هنَّ جماع فلسفته الخاصّة. وكانت الدكتورة نازلي إسماعيل حسين قد ترجمت كتاب إدموند هوسرل (**تأمُّلات ديكارتية**) في سنة ١٩٦٩، وصدرت في كتاب عن دار المعارف بالقاهرة.

(٢) إدموند هوسرل: **مباحث منطقية**، (ثلاثة أجزاء في مجلَّدين)، ترجمة: د. موسى وهبة، المركز الثقافي العربي ومشروع كلمة للترجمة، بيروت _ أبوظبي، ٢٠١٠. أما أطروحة الأستاذ يوسف سليم سلامة فقد نشرها بعد اثنين وثلاثين عاماً على مناقشتها (جامعة القاهرة ١٩٧٥) تحت عنوان: (**الفينومينولوجيا.. المنطق عند هوسرل**)، وصدرت عن دار التنوير في بيروت عام ٢٠٠٧. وللمزيد حول المكتوب والمترجم العربي عن إدموند هوسرل وفلسفته الفينومينولوجية، انظر دراسة محمَّد الزراعي: (**الفينومينولوجي والترنسندنتالي والإنساني في فكر هوسرل**)، (**مقال إلكتروني**) منشور في موقع:

(**http://www.dahsha.com/showthread.php?t=48921&page=1**).

(٣) Husserl (Edmund); **Idea Pertaining to A Pure Phenomenology and A phenomenological Philosophy**, Translated By F. Kersten، Boston, 1983. P. xvi. (Pdf).

وانظر أيضاً: إدموند هوسرل: **أفكار ممهِّدة لعلم الظاهريات الخالص والفلسفة الظاهرياتية**، ترجمة: د. أبو يعرب المرزوقي، ص ٢١، دار جداول، بيروت، ٢٠١١.

(٤) جاك دريدا: **الصوت والظاهرة.. مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل**، ترجمة وتقديم: فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥.

ويمكن قراءة "**الفصل الأول**" من كتاب رومان ياكوبسون (**الاتجاهات الأساسية في علم اللغة**)، ترجمة: حسن ناظم علي حاكم، ص ١٣ – ٤٠، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٢. حيث استعرض ياكوبسون أثر هوسرل في اللغويين المعاصرين له وغيره.

(٥) د. أنطوان خوري: **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، ص ٣٧، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤. وفي الواقع "شعر هوسرل شخصياً أنه أخطأ عندما دعا الفينومينولوجيا في (**مباحث منطقية**) بأنها علم نفس وصفي، فحاول إصلاح هذا الخطأ في أعماله اللاحقة". وتجدر الإشارة إلى أن فصول (**مباحث منطقية**) كانت قد ألقيت على شكل محاضرات منذ عام ١٨٩٥ في (جامعة هال)، ولم تمض سوى سنوات حتى جمعها هوسرل ونشرها في كتابه: (**مقدِّمات إلى المنطق المحض**). انظر: د. يوسف سليم سلامة: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣، ٣٥.

(٦) د. أنطوان خوري: **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، ص ٣٨.

(٧) د. سماح رافع محمَّد: **الفينومينولوجيا عند هوسرل**، ص ٧٨، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ١٩٩١.

(٨) د. سماح رافع محمَّد: **المرجع السابق نفسه**، ص ٨٠.

(٩) د. سماح رافع محمَّد: **المرجع السابق نفسه**، ص ٨٤. وانظر أيضاً: (هوسرل: **مباحث منطقية**، ج ١، ص ٦٤، ٧٤).

(١٠) إسماعيل المصدق: **المحطات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل**، دراسة منشورة في مجلة (**مدارات فلسفية**)، العدد (٤)، السنة (٢٠٠٨).

(١١) د. سماح رافع محمَّد: **الفينومينولوجيا عند هوسرل**، ص ٩٠ — ٩١.

(١٢) عبد القادر بو عرفة: **المنهج الفينومينولوجي**، دراسة منشورة في موقع:

(**http://saoudsalem.maktoobblog.com**).

(١٣) إدموند هوسرل: **مباحث منطقية**، ك ٢، ج ١، ص ٨.

(١٤) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ١٢ — ١٣.

(١٥) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٩.

(١٦) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٩.

(١٧) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٢١.

(١٨) هذه قراءة بيير بونجارد الباحث في (**مركز الأبحاث السِّيميائية**) في جامعة (University of Aarhus) بالدنمارك، أنظر:

- Peer (F. Bundgaard); **Husserl and Language**, (D. Schmicking and S. Gallagher (eds.), Handbook of Phenomenology and Cognitive Sciences. (Pdf).

(١٩) إدموند هوسرل: **مباحث منطقية**، ك ٢، ج ١، ص ٢٩.

(٢٠) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٢٩.

(٢١) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٠.

(٢٢) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٠.

(٢٣) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٠.

(٢٤) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٠ – ٣١.

(٢٥) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٣.

(٢٦) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٦.

(٢٧) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٦.

(٢٨) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٦.

(٢٩) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٦.

(٣٠) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٦.

(٣١) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٦.

(٣٢) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٦ – ٣٧.

(٣٣) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٧.

(٣٤) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٧.

(٣٥) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٨.

(٣٦) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٣٩.

(٣٧) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٤٠.

(٣٨) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٤٠.

(٣٩) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٤٤.

(٤٠) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٤٤.

(٤١) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٤٨.

(٤٢) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٥١.

(٤٣) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٥١ – ٥٢.

(٤٤) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٥٢. وحول دلالة مصطلح "موضَّع أو موضعَّة Objectivant"، يقول الأستاذ محمَّد الزراعي: "أنْ يقوِّم الوعي موضوعه يعني أن يوجد عنده، أن يهبه معنى، وأن يكون عند الأشياء أو معها أو حتى قربها (Auprés les choses) من خلال علاقة تقوُّمية، يعني أن توجد هي أيضاً فيه أو توجد له فلا يكون ساعتها مجرَّد قطب إدراك أو قطب توضيح فحسب، بل قطب موضَّعة (Pôle Objectivant)، فيكون بذلك بمثابة مظهر لموضوعيتها التذاوتية". والمصطلح (Objectivant) المذكور بالمتن، وكذلك في الهامش، هو بالفرنسية. انظر: (محمَّد الزراعي: **الفينومينولوجي والترنسندنتالي والإنساني في فكر هوسرل)**. وكان هوسرل قد أشار إلى فكرة "التقوُّم" في "**مباحث منطقية**"، ك ٢، ج ١، ص ٩٢. وهنا اعتقد أن فكرة الموضوعة الموضَّعة ستجد صداها عند مارتن هيدغر (١٨٨٩ – ١٩٧٦) في فكرة "العنديَّة"؛ ذلك أن العلاقة "بين الإنسان والوجود هي ضرب من التعاند؛ لا من العَند، ولكن من العنديَّة التي يكون فيها كل منهما عند الآخر". هذا ما أحالنا إليه الأستاذ الزراعي بالاستناد إلى تخريج مفهومي كان الأستاذ الدكتور محمَّد محجوب (تونسي) قد درسه في كتابه: (**هيدقر ومشكل الميتافيزيقا**)، ص ١٢٤، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٥.

(٤٥) د. أنطوان خوري: **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، ص ١٨٧ – ١٨٨.

(٤٦) د. أنطوان خوري: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٩٠.

(٤٧) د. أنطوان خوري: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٨٩.

(٤٨) د. أنطوان خوري: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٩٠.

(٤٩) د. أنطوان خوري: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٩٠.

(٥٠) دانيال تشاندلر: **أسس السِّيميائية**، ترجمة: د. طلال وهبة، ص ٧٤ — ٧٥، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨.

(٥١) رومان ياكوبسون: **قضايا الشِّعرية**، ترجمة: محمَّد الولي ومبارك حنون، ص ٢٧، دار توبقال، الدار البيضاء – المغرب، ١٩٨٨.

(٥٢) رومان ياكوبسون: **الاتجاهات الأساسية في علم اللغة**، **مصدر سابق**، ص ١٨. تجدر الإشارة إلى أنني تصرَّفت في ترجمة النَّص المقتبس بما يقترب من الروح الهوسرلي في استخدام المصطلحات.

(٥٣) إدموند هوسرل: **مباحث منطقية**، ك ٢، ج ١، ص ٦٣.

(٥٤) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٦٧ – ٦٨.

(٥٥) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٦٧ — ٦٨. ويعتقد الدكتور محمود زيدان أن المعنى العام لمصطلح "ظاهرة" هو ما "يظهر أمامي، لكنّها تقال على ثلاثة أصناف على الأقل من الأشياء، هي: (أ) الأشياء المادّية القائمة فعلاً في الواقع. (ب) الانطباعات الحسية، وهي ذلك العنصر المتضمَّن في أي موقف إدراكي حسي حين أواجه العالم بحواسي. (ج) خصائص الشيء المادّي الظاهر لي من لون أو شكل أو صلابة". **انظر**: (د. محمود زيدان: **مناهج البحث الفلسفي**، ص ٦٦، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، طبعة عام ٢٠٠٤). وكان هذا الكتاب قد صدر عن الهيئة نفسها في سنة ١٩٧٧ على ما أظن.

(٥٦) إدموند هوسرل: **مباحث منطقية**، ك ٢، ج ١، ص ٦٨.

(٥٧) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٦٩.

(٥٨) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٧٠.

(٥٩) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٧٤.

(٦٠) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٧٥.

(٦١) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٧٥.

(٦٢) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٧٥ – ٧٦. التحليل الفينومينولوجي "يفيد بأن مضمون الإحساس يقدِّم مادَّة بناء ممثِّلة لمضمون الموضَّع الذي نتصوّره، ومن هنا ينجم أننا نتكلَّم عن ألوان وامتدادات واشتدادات نحسُّ بها من جهة، وندركها من جهة أخرى أو نتصوُّرها". (إدموند هوسرل: **مباحث منطقية**، ك ٢، ج ١، ص ٧٥).

(٦٣) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٩٣. مع إجراء بعض التعديل في النَّص المترجم.

(٦٤) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٩٠.

(٦٥) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ك ٢، ج ١، ص ٨٩.

(٦٦) د. أنطوان خوري: **مدخل إلى الفلسفة الظاهرياتية**، ص ٧٦.

(٦٧) د. أنطوان خوري: **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٧.

(٦٨) إدموند هوسرل: **أفكار ممهِّدة لعلم الظاهريات الخالص والفلسفة الظاهرياتية**، ص ٣٠.

(٦٩) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٣.

(٧٠) كلاوس هيلد: **الفينومينولوجيا الترنسدنتالية.. البداهة والمسؤولية** (مقال)، ترجمة: د. إسماعيل المصدق، مجلة (مدارات معرفية)، العدد (٤)، السنة (٢٠٠٨)، المغرب. وهذا المقال منشور بلغته الألمانية في كتاب: (**فلاسفة القرن العشرين**)، ص ٩٣ – ٩٧، دار مشتات، ط ٤، ١٩٩٥. رابط المقال المترجم:

(http://philosophiemaroc.org/madarat_04/madarat04_01.htm).

- Held (Klaus), **Edmund Husserl**. **Transzententale Phenomenologie**: **Evidenz und Verantwortung**, in: Margot Fleischer (Hrsg.): **Philosophen des 20**. **Jahrhunderts**, Darmstadt, 4. Auflage 1995, S. 79 - 93.

(٧١) Held (Klaus); Ibid.

(٧٢) Held (Klaus); Ibid.

(٧٣) إدموند هوسرل: **أفكار ممهِّدة لعلم الظاهريات الخالص والفلسفة الظاهرياتية**، ص ٣٩.

استخدم هوسرل في النَّص الألماني تعبير "Originären Gegebenbeit"، وترجمه الأستاذ "F. Kersten" إلى الإنجليزية بـ "Given Originarily"، بينما ترجمه الدكتور أبو يعرب المرزوقي إلى العربية عن الألمانية بـ "المعطى الأصلي". انظر: (إدموند هوسرل: أفكار ممهِّدة....، **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٩). وانظر أيضاً النَّص الإنجليزي بترجمة كرستن:

-Husserl (Edmund); **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy**, Translated By F.Kersten, Poston 1983، P. 15.

وانظر كذلك النَّص الألماني:

- Husserl (Edmund); **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2002، P. 16.

(٧٤) "المعطويّة الأصلية Originäre Gegebenbeit = Originary Givenness"، انظر: (إدموند هوسرل: **أفكار ممهِّدة لعلم الظاهريات الخالص والفلسفة الظاهرياتية**، ص ٣٩).

(٧٥) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٤.

(٧٦) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٥.

(٧٧) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٩.

الفصل الثامن

سيمياء اللسان

سوسير وحياة العلامة في المجتمع

سيمياء اللسان*

سوسير وحياة العلامة في المجتمع

في خلال عقود ماضية، كانت محاضرات عالم اللغة السويسري فردينان دي سوسير(١) قد أحدثت قطيعة معرفية جديدة في تاريخ فلسفة العلامة بعد قطائع تأهيلية عدَّة بدأت منذ شروق العصر الحديث بكل ما فيه من تحوّلات فكرية وفلسفية مترامية الأطراف. وعلى الرغم من أن سوسير لم يضع كتاباً قائماً برأسه عن العلامات، إلا أنه ترك مجموعة محاضراته استقرت مسطورة في مدوَّنات تلامذته تلامذته الذين كانوا نجباء وأوفياء له ولفكره اللغوي والسِّيميائي عندما بذلوا الغالي والنَّفيس من أجل حصر محاضراته في كتاب جمعه في سنة ١٩١٥ كل من Charles Bally and Albert Sechehaye، ونشراه في عام ١٩١٦ تحت عنوان (Course in General Linguistics)، وهو الكتاب الذي وجد ترجمة عربية له في بغداد لأول مرّة عام ١٩٨٥ (٢)، أي بعد تسعة وستين عاماً على صدوره بلغته الأصلية، وهو الذي تُرجم إلى الإنجليزية عام ١٩٥٩.

يبدو على تلاميذ وزملاء سوسير الذين جمعوا محاضراته التي كان يلقيها شفاهاً عليهم أنهم كانوا على إدراك عال لقيمة هذه المحاضرات المعرفية؛ فهي التي فتحت أفقاً واسعاً لمباحث العلامات في القرن العشرين، بل وفي قرننا الحالي، فمسودات المحاضرات التي جمعوها في حينها ما كانوا يتوقَّعون لها أن تكون بهذه الأهمية، إذ أصبحت تمثل "حجر الزاوية للنظرية اللغوية المعاصرة، بل والبيان الرسمي لحركة فكرية عامَّة أكثر شمولية في القرن العشرين، البيان الذي أثر في تخصُّصات [معرفية] متباينة كعلم النَّفس، والإناسة، والنقد الأدبي، أي الحركة البنيوية" (٣).

ويبدو لي أن سوسير كان على وعي نبيل بمحاولة الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤) عندما دعا، في حينه، إلى المباشرة بعلم جديد يدرس العلامات أو مذهب العلامات "انظر الفصل الثالث". إلا أن ذلك لا يعني أن سوسير استلهم مشروعه السِّيميائي فقط من لوك، فقد كان على اطلاع واسع على عدد من النَّظريات الفلسفية

الجزئية التي ظهرت في عصره، والتي كانت تعطي للبنية الكلية أهمية كبيرة في الفكر، وأقصد بذلك بعض فلسفات القرن التاسع عشر، كفلسفة إيميل دوركهايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) التي أسَّست لعلم الاجتماع الفرنسي، وفلسفة جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣)، وفلسفة فون ايرينفلز في النَّظرية الكلية للإدراك، وفلسفة ماكس فيرتهايمر وغيرها من الفلسفات (٤)، وهو الأمر الذي يسوِّغ لي الاعتقاد بأن سوسير ليس مجرَّد عالم لغات أو متخصِّص باللسانيات، إنما هو أكثر من ذلك؛ فمحاضراته تلك، وما كان يعتمل في داخله المعرفي، يستبطنان وعياً فلسفياً دسم الدلالات، وهذا ما أكَّده ليونارد جاكسون في كتابه (بؤس البنيوية) عندما قال: "إن سوسير يختلف عن سوسير التقليد البنيوي، سوسير رولان بارت، والدمية التي شن عليها جاك دريدا هجومه؛ فسوسير هذا التقليد هو سيميائي في المقام الأول، ومُنظِّر في العلوم الاجتماعية، وفيلسوف تُستمد منه نظريات بديلة لنظريات جان بول سارتر وشركاؤه حول تشكُّل النَّفس، ولا بدَّ من الاعتراف بأن أعمال هذا السوسير الجديد تُقرأ وتُقرأ بكثافة واهتمام استثنائيين بوصفها نموذجاً لتطوير فروع جديدة من السِّيمياء غير الألسنية، ومن ثم من أجل المشاكل الميتافيزيقية التي يفترض أنها تتكَّشف عنها من خلال تناقضاتها الداخلية. ولقد تم، في هذا السياق، أخذ كل تمييز نظري أقامه سوسير، والنفخ فيه، وتحليله، ونقله إلى سياقات أخرى، غالباً ما يعني فيها شيئاً مختلفاً تماماً عمّا كان يعنيه. إن سوسير ينتمي بقوة إلى مدرسة المفكِّرين الوضعيين" (٥).

ولم يقف جاكسون عند هذا الحد، بل راح يبحث لدى جوناثان كولر عن المضان الفلسفية في خطاب سوسير؛ كلر الذي قال في عام ١٩٧٦: "من الممكن مقارنة أهمية سوسير بالنسبة للعلوم الإنسانية، بأهمية معاصريه؛ فرويد ودوركهايم، الأبوان المؤسِّسان لعلم النَّفس الحديث، وعلم الاجتماع الحديث على التوالي. وما يجده كولر محورياً في مقارنة هؤلاء المفكرين الثلاثة معاً هو شيء كان من الممكن لكثير منّا أن يقرنوه بفيلسوف مثل إدموند هوسرل؛ حيث يرى كولر أنهم جميعاً يضعون الذات - النَّفس والأنا منْ يُدرك حسياً، ويفكِّر، ويتكلَّم في المركز من ميدان تحليلهم، ومن ثم

يقول، مقتبساً دريدا خارج السياق الزمني المناسب، ومُبدّلاً قصد هذا الأخير قليلاً: باعتقادي أن هؤلاء المفكِّرين يفكِّكون الذات؛ أي إنهم يفسرون المعاني تبعاً لأنظمة العرف والتقليد التي لا تسيطر عليها الذات سيطرة واعية، وهكذا تتحلَّل الذات أو النَّفس إلى مكوِّناتها التي تصبح أنظمة عرفية قائمة بين الأشخاص كما تنحل النَّفس إذ تُعزى وظائفها إلى متنوِّع من الأنظمة التي تفعل فعلها عبر هذه النَّفس"(٦). ويضيف كولر قائلاً: "يمكن جمع كل من سوسير وفرويد ودوركهايم معاً بوصفهم فلاسفة أو ربما فيلسوفاً واحداً يحلِّل طبيعة التجربة الإنسانية وليس بوصفهم مجرَّد علماء يقدِّمون معلومات وقائعية وتفسيرات نظرية لها"(٧).

هذا مجرَّد إلماع إلى حقيقة القاع الفلسفي الذي ينهل منه سوسير خطابه السِّيميائي، فنحن لسنا بصدد عالم لغويات، وإن كان كذلك، ولسنا بصدد فيلسوف علامات لغوية، وإن كان كذلك، إنما نحن بصدد فيلسوف معرفة قدم رؤاه في هذا المبحث المركزي وفي الاشتغال الفلسفي؛ فيلسوف جمع بين الحس والذهن والعقل والنَّفس كمنابع للمعرفة الفلسفية، وفيلسوف وضعي أولى أهمية كبيرة للواقع الموضوعي في تشكُّل المعرفة البشرية.

وإذا كان الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (١٩٣٠ – ٢٠٠٤)، الذي سيوجِّه نقداً قاسياً لسوسير عندما عدَّه فيلسوف الثنائيات الميتافيزيقية التقليدية، وفيلسوف تمثيل الحضور الصوتي على حساب غياب الكتابة "انظر الفصل العاشر"، فإن ذلك لوحده كفيل بجعل سوسير أحد فلاسفة الحضور، ولا يختلف عن أفلاطون (٣٤٧ – ٣٤٨ ق. م) أو هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١) وإن كانت وضعيته تمنعه عن أن يكون أفلاطونياً أو من أتباع مدرسة هيجل المثاليين.

ورغم المضمرات الفلسفية الذي تسم خطاب اللغة لدى سوسير إلا أن هذا الأخير بقي على نقاء ذلك الألسني الذي حبَّذ الظهور به أمام الملأ. وفي هذا السياق، نراه لا يطابق بين "النظام اللغوي/ اللسان، والتكلُّم باللغة أو كتابتها/ الكلام، وذلك ضمن حقل الفعالية الألسنية الكامل/ اللغة" (٨). ويوحي هذا التصنيف بوجود ثلاثة أنظمة تعمل في الحقل

اللغوي حرص سوسير على خوض غمارها قبل أن يتوجَّه إلى بناء سيميائيته التي له. ولذلك سنتحاج للإلمام بها كونها تقدِّم لنا مفاتيح تهيئنا شطر الدخول إلى رؤيته في السِّيمياء، لكننا سنبدأ باللغة، ونعرج

على اللسان، لنختم بالكلام، ونستأنف تالياً النَّظر في بقية المفاهيم المركزية المتعلِّقة بالسِّيمياء السوسيرية.

اللغة

وضع سوسير الواقع أمام ناظريه، تأمَّل فيه طويلاً، وكانت مشكلة فهم هذا الواقع تحاصره من كل جانب، فجال في ذهنه وعقله ومخياله وحواسِّه ليجد أن اللغة هي الوجود الذي لا فكاك من التفكير من خلاله بالواقع حتى لاح له أن فهم الواقع لا يتم إلا باستخدام العلامات اللغوية، فربط المصير الإنساني باللغة باعتبارها قدره الذي لا مفر عنه.

وإذا كانت اللغة هي علامات دالة، فإن سوسير فكَّر فيها بأبعد ما كان يفكِّر فيها جون لوك الذي كان ينظر إلى الكلمات بوصفها "علامات تمثِّل الأفكار" (٩)، على العكس من ذلك، راح سوسير يفكِّر في اللغة العلامات بوصفهما "الأسلوب الشمولي للتواصل الإنساني" (١٠). ولذلك يعتقد أن اللغة (Langue) هي ظاهرة إنسانية عامَّة تحضر بأشكال وأنماط متعدِّدة، وهي "كيان موحَّد قائم بذاته، يخضع للتصنيف، ويحتل المركز الأول بين عناصر اللسان" (١١)، كما أنها "جزء محدَّد من اللسان، ونتاج اجتماعي لملكة اللسان، ومجموعة من التقاليد الضرورية التي يتبناها مجتمع ما ليساعد أفراده على ممارسة هذه الملكة"(١٢). وإلى جانب ذلك، "تختلف اللغة عن الكلام في أنها شيء يمكن دراسته على نحو مستقل؛ فاللغات البائدة، ومع أنها لم تستخدم في الكلام، نستطيع بسهولة أن نتعلَّم أنظمتها اللغوية فنتخلَّص من بقية عناصر اللسان الأخرى"(١٣). واللغة، بعد ذلك، هي "شيء ملموس"(١٤)، كما أنها "متجانسة لكونها نظام من العلامات جوهره الوحيد هو الربط بين المعاني والصور الصوتية، وكلا طرفي العلامة نفسي"(١٥)، وهي إلى جانب ذلك "جزء محدَّد من اللسان، ولا شك أنها نتاج اجتماعي

لملكة اللسان، ومجموعة من التقاليد الضرورية التي يتبناها مجتمع ما ليساعد أفراده على ممارسة هذه الملكة" (١٦)، ولذلك هي "الركيزة التي ترضي العقل" (١٧)، وكذلك "مقياس لجميع مظاهر اللسان" (١٨). ولأنها كذلك، فهي لا تعدُّ "كاملة في الفرد، بل يكمل وجودها في المجموعة" (١٩)، كما أنها "ليست وظيفة الفرد، بل هي نظام يهضمه الفرد بصورة سلبية، ولا تحتاج إلى تأمُّل سابق" (٢٠). واللغة، بعد ذلك، هي "ذخيرة من الصور الصوتية" (٢١)، ولا "وجود للغة إلا بنوع من الاتفاق يتوصَّل إليه أعضاء مجتمع معين، وعلى الفرد أن يقضي فترة معينة يتعلَّم فيها وظيفة اللغة، وإذا فقد المرء استخدام الكلام، فإنه يبقى محتفظاً بها إذا كان يستطيع فهم العلامات الصوتية التي يسمعها" (٢٢). ولأن اللغة هي "نظام من العلامات التي تعبِّر عن الأفكار" (٢٣)، فإنها، وفي نهاية المطاف، تبقى "جزء من علم السِّيمياء العام" (٢٤)، فهي "موجودة على هيئة ذخيرة من الانطباعات المخزونة في دماغ كل فرد من أفراد مجتمع معين، وهي لا تتأثر برغبة الأفراد الذين تخزَّن عندهم" (٢٥)، وفي الوقت ذاته لا تنفصل اللغة عن الوعي المجتمعي الذي يتداولها، وهي أخيراً ذات "تقليد شفهي ثابت ومحدَّد ومستقل عن الكتابة" (٢٦)، الكتابة التي فضَّل سوسير "الصوت" عليها حتى عدَّه الصنو المتعاضد جوهرياً للغة التي شبَّهها بورقة "وجهها الفكرة وظهرها الصوت، فلا يستطيع المرء أن يقطع الوجه من دون أن يقطع الظهر في الوقت ذاته، وكذلك في اللغة لا يستطيع المرء فصل الصوت عن الفكر كما لا يستطيع فصل الفكر عن الصوت" (٢٧).

إنها رؤية قائمة على تلازم الطرفين تلازماً حقيقياً ينم عن رؤية فلسفية لا تنظر إلى الفكر كونه مجرَّد هياكل فارغة أو دلالات شكلية خالية من الأحاسيس والمشاعر والأهواء البشرية، فالصوت ليس مادّة جافة، بل هو شكل دلالي مفعم بالحيوية والنشاط لا يمكن للغة أن تتخلّى عنه مثلما ليس لها التخلي عن الفكرة أو المعنى أو الدلالة.

اللسان

وفي ضوء ما تعرفنا إليه حول مفهوم اللغة، يبدو اللسان (Langage) مفهوماً أعم من مفهوم اللغة باعتبار هذه الأخيرة جزء محدداً ومتحققاً من اللسان، فهذا الأخير هو بنية لغة ما كبنية اللغة العربية أو الفرنسية، ولذلك ينطوي "دائماً على وجود نظام ثابت، كما ينطوي على عملية التطوُّر، فهو في كل لحظة نظام قائم بذاته، ونتاج للزمن الماضي" (٢٨)، وله "جانب فردي وجانب آخر اجتماعي، ولا يمكن أن نتصوَّر أحدهما بغير الآخر" (٢٩).

ويمكن لنا استخدام "اللغة كمقياس لجميع هيئات اللسان" (٣٠). واللسان البشري "متعدِّد الجوانب، وغير متجانس، ويشتمل على جوانب عدّة، في آن واحد، كالجانب الفيزيائي أو الطبيعي، والجانب الفسلجي أو الوظيفي، والجانب السيكولوجي أو النَّفسي" (٣١). وإذا كانت هناك مكانة للغة بين اللسان، فهذه المكانة "تحتل المنزلة الأولى بين عناصر اللسان" (٣٢)، ويعوِّل اللسان على "الملكة الطبيعية" (٣٣).

يمكن القول هنا إن اللسان البشري هو اجتماعي مكتسب لكنه يمثل نظاماً متداولاً ومُصطلحاً عليه بين الناس أو بين جماعة بشرية ما كما نقول عادة باللسان العربي أو باللسان الفرنسي أو باللسان الهندي كلاماً وطنياً قومياً أو أممياً أو قارياً نريد منه توصيل فكرة ما إلى الآخرين.

إن دراسة اللسان تتكوَّن من جانبين هما: "الجانب الأساسي، وهو الذي هدفه اللغة، وهو جانب اجتماعي محض، ومستقل عن الفرد، وهو الجانب النَّفسي في جميع صفاته. والجانب الفرعي أو الثانوي، وهدفه الجزء الفردي من اللسان أو المتكلِّم بما في ذلك العملية الصوتية، وهو جانب نفس – فيزيائي" (٣٤). ولكن يبقى السؤال قائماً: ما جدوى اللسان من دون كلام؟

الكلام

يُعد الكلام البشري (Parole) الجزء أو العنصر الأصغر في هذه الثلاثية رغم أهميته التداولية كونه يمارس وجوده بحرية أكبر من حرية اللسان؛ فسوسير يفترض وجود جانب تنفيذي في الكلام المتكامل ويسميه بـ "الكلام البشري" الذي تتم عملية الفهم المتبادل فيه بين طرفي الكلام أو بين المتكلِّم والمستمع، وهذا الجانب التنفيذي (Executive Side) هو الكلام الذي يقول عنه سوسير "إنه فعل فردي، وفعل عقلي مقصود وينبغي أن نميز، ضمنه، بين الارتباطات التي يستخدمها المتكلِّم حين يستعمل اللغة أو الشفرة اللغوية Language Code للتعبير عن فكرة، والعملية النَّفس - فيزيائية Psychophysical التي تساعد الفرد على إظهار هذه الارتباطات بمظهرها الخارجي" (٣٥)، وإلى جانب ذلك، يعدُّ "ضرورة لتثبيت أركان اللغة، وهو السبب في تطورها، ومع أن اللغة هي أداة الكلام، فإن اللغة والكلام يعتمد أحدهما على الآخر".

بالإضافة إلى ذلك يذهب سوسير أن "الكلام ليس وسيلة جماعية، بل مظاهر فردية قصيرة الزمن؛ فلا نحصل في الكلام على مجموعة الأفعال المعينة، لأنه مجموع ما يقوله الناس، ولأنه يضم الفعاليات الفردية التي تعتمد على رغبة المتكلِّم، وكذلك الأفعال الصوتية التي تعتمد أيضاً على إرادة المتكلِّم، وهذه الأفعال، لا بدّ منها لتحقيق الفعاليات المذكورة" (٣٦).

أما علاقة الكلام بعلم السِّيمياء فتبدو حيوية لدى سوسير؛ فعلى رغم أن الكلام هو المهمة الأولى لعلم اللغة، إلا أن هذا الأخير سيحتاج إلى "نظرية عن الإشارات اللغوية هي بمثابة الوحدة الأساسية في الكلام" (٣٧). وسنرى لاحقاً كيف أن سوسير سيعالج "العلامة اللغوية كونها وحدة تحدِّدها صيغتها على نحو كبير، ولها وجهان يكمل أحدهما الآخر بدقة أو لها وجهان متقابلان. والمصطلحان الفنيّان اللذان يستخدمهما سوسير لوجهي العلامة هما الدال (Signifier) والمدلول عليه (Signified)، ويمثل الكلام نظاماً سيميائياً متكاملاً للعلامات ثنائية الوجه. ورغم أن كل وجه، ربما، لأغراض

التبسيط، يُدرس على حدة، فإنه لا يمكن تعريف أيّة علامة لغوية من دون الإشارة إلى كلا الوجهين، ولا يمكن أن يكون أحدهما أكثر أهمية من الآخر، وبسبب إتقان البشر لمثل هذا النِّظام السِّيميائي أصبح بإمكانهم التواصل لغوياً مع الآخرين الذين يشاركونهم النِّظام نفسه، وكذلك التفكير التحليلي للعالم الذي يعيشون فيه" (٣٨).

إلى جانب ذلك، وجد سوسير أن قيمة الكلام تكمن في العلاقة المتبادلة بينه واللغة؛ فاللغة من دون كلام هي مجرِّد أشكال فارغة، والكلام من دون اللغة هو مجرِّد نطق أو تفوه أو رتم بلا معنى، ولا بنية منظَّمة تحكمه. كما أن للكلام علاقة وطيدة بنظرية المعرفة التي ينطلق منها سوسير الذي افترض وجود قدرة بشرية تنتج اللغة (Faculty of Constructing a Language)، وهي قدرة مبذولة للبشر على نحو طبيعي سوى المصابين بالخرس أو البكم؛ قدرة توفرها لنا الطبيعة الحياوية أو البيولوجية، إلا أنها تبقى قاصرة عن بسط كينونتها الفعلية ما لم تتوافر على بنية اللغة بكل ما فيها من أنظمة، هذه البنية، ولكي تظهر إلى حيز الوجود كممارسة، تراها تستعين بالكلام البشري؛ فبالكلام تظهر اللغة إلى الوجود. هكذا، وبطبيعة الحال يبدو تظافر اللغة مع الكلام أنه سيخلق لهذا الأخير أنظمته الخاصّة به؛ فعلى الرغم من طابع الكلام الفردي، إلا أن تمترس الخبرات ستتمظهر في أنظمة كلام متعدِّدة الأوجه، ومختلفة الأداء من فئة معينة من البشر إلى أخرى، ومن مجتمع بشري إلى غيره، ومثلما الكلام هو منتوج فردي كذلك هو منتوج اجتماعي.

وفي تناوله لإشكالية الكلام، نرى سوسير يدخل إلى عالم نظرية المعرفة، فهو يدخل إلى الفهم والعقل البشريين ليفسِّر لنا الكيفية التي تتم بها عملية اختيار الفرد لهذه الجملة دون غيرها، ويطرح سوسير في هذا المجال مفهوم العلاقات التراكيبية (Syntagmatic Relations)، العلاقات التي تتحكَّم بكلمات جملة معينة مثل (الكتاب فوق المنضدة)، وهي كلمات موضوعة على نحو أفقي وخطِّي متعاضد الدلالة، ولا قيمة لكل مفردة ترد فيها لوحدها، لكنّها معاً أصبحت ذات معنى متراكب من خلال العلاقات الداخلية

الجديدة التي انضوت في سياق جديد نتج عنه معنى جديد للجملة برمتها. إنها علاقات فردية، لكنّها متاحة للاستعمال الجماعي.

وفي مقابل ذلك، لجأ سوسير أيضاً إلى مفهوم آخر هو مفهوم العلاقات الترابطية أو الإيحائية أو علاقات الاقتران (Associative Relations)، وهي علاقات توجد خارج الكلام الخطِّي أو الأفقي، إنما هي موجودة على نحو رأسي؛ فالكلمة توجد في مجموعة من مجموعات تضمُّ مفردات عدَّة مثل مجموعة المفردات التي تتم عملية اشتقاقها من كلمة "علم" التي توحي بمفردة "يعلم"، و"معلوم"، و"سيعلم"، و"تعليم"، و"عالمون"، و"معلومون"، وقس على ذلك، وهذه المفردات غير مدعومة بخط تعاقبي أو خطِّي لأنها جزء من الذخيرة الداخلية للغة التي يحوزها كل فرد.

تزامن العلامات

ما علاقة العلامة بغيرها؟ هل هي قائمة برأسها لكي تدلق مدلولها أم أنها تكتسب دلالتها الأرقى عندما تتناظر مع غيرها؟ بين اللغة واللسان والكلام، يوضِّح سوسير بأنه يفصل بين علم لغة الكلام وعلم اللغة، وأنه سيصب اهتمامه على دراسة علم اللغة دون علم الكلام. ومع أن هذه التمييزيات الثلاثة ذات أهمية كبيرة في مسألة العلامة ضمن فلسفة سوسير، خصوصاً أنه كان قد قال إن اللغة هي نظام من العلامات، فإنه صدح بمبادئ أساسية أخرى ذات ارتباط جوهري بمفهومه للعلامة اللغوية، ومنها مفهوم التزامن؛ فعندما نظر سوسير في تاريخ العلامات اللغوية وجدها تمضي على نحو تعاقبي (Diachronic) بتعاقب اللغة نفسها عبر التاريخ، ووجد "أن حقائق التطوُّر ملموسة وواضحة أكثر من غيرها، وعناصرها المرئية تربط بين العناصر المتعاقبة زمنياً التي يسهل فهمها فتتبع سلسلة من التغييرات" (٣٩).

إن كل هذا لم يكن يرضي سوسير، ولا يشبع ثورة التغيير التي تعتمل في داخله؛ ولذلك آثر الاستجابة إلى عنصر آخر هو العنصر التزامني (Synchronic)؛ فالعلامات المتعاقبة التي تحضر عبر الزمن، وفي لغة معينة، لا تكاد تحمل قيمة كلية إلا من خلال ربطها بما

يقابلها من علامات في لغات أخرى. وقد يكون الباعث الكلي الذي يعتمده سوسير هنا ميتافيزيقياً إلا أنه ليس كذلك إذا ما فهمنا أن غرض سوسير هو الخروج بعلامة وافرة الدلالة بحيث تغطي اللحظة الكلية لما هو آخر، ويعني كل هذا أن سوسير وجد في اللحظة التزامنية مخرجاً رائقاً من شأنه الخروج بعلامات أُنتجت في لحظة زمنية معينة ليس بعيداً عن علامات أخرى أُنتجت في الزمن نفسه أو على نحو متزامن أو أفقي رغم هيمنة الباعث الاعتباطي عليها، فما كان يريد سوسير قوله هو "إن العلامات لا تدلُّ بذاتها وإنما باختلافها" (٤٠)؛ فلو سقطت طائرة ركاب مدنيَّة في حادث ما ضمن حدود مدينة باريس، وتم نقل الحادث عبر شاشات التلفاز مباشرة، فإن وصف الحادث بعلامات لغوية من جانب الإعلاميين سيكون متنوِّعاً بتنوّع اللغات والأمكنة؛ فالصحافي الفرنسي سيصف الحادث بمفردة فرنسية خاصّة بذلك، والصحافي الأمريكي سيصف الحادث بمفردة أمريكية خاصّة بذلك، وكذلك الصحافي العربي والهندي، جميعهم سيستعملون مفردات أو قل علامات لغوية مختلفة اللسان متفقة في التعبير على دلالة الحادث.

وهنا يأتي دور التحليل التزامني، أي تزامن العلامات اللغوية المتنوّعة التي وصفت الحادث من حيث الوقت واختلافها من حيث العلاقة الاعتباطيَّة بين الدال والمدلول نسبة إلى اختلاف الأمكنة ولغات الصحافيين وطريقتهم في ربط الدلالة بالمدلول ما ينشأ عنه أنظمة علاماتية تزامنية متباينة لا تخفي في نهاية الأمر لا تعاقبها ولا تتاليها الزمني، لكنّها ستكتسب قيمتها من هذا الاختلاف والتباين في الربط بين الدال والمدلول عليه لوليد العلامة المعبِّر عن الحدث.

إن ما يطلق عيه سوسير قيمة العلامة هو دائماً "مرهون بعلاقة العلامة بعلامات أخرى في المنظومة، وليس للعلامة قيمة مطلقة تقع خارج هذا السياق، ويلجأ سوسير إلى تشبيه ذلك بلعبة الشطرنج، موضحاً أن قيمة كل قطعة مرهون بموقعها على رقعة الشطرنج، العلامة أكثر من مجموع أجزائها، ومن المؤكَّد أن الدلالة، وهي ما يحمله المدلول، مرهونة بالعلاقة بين جزأي العلامة، بينما

تتحدَّد قيمة العلامة بالعلاقات بينها وبين العلامات الأخرى في المنظَّمة ككل"(٤١). ويبدو لي هنا أن هذه الفكرة كانت باعثاً على فكرة الاختلاف لدى جاك دريدا.

الدال والمدلول عليه

حافظ سوسير على الثنائية الذهبية؛ ثنائية الدال والمدلول عليه، وهو تقليد ثنائي مضى على طريقه لاهوتيون وفلاسفة سبقوا سوسير مثل "أوغسطين، وألبرتوس ماغنوس، وتوماس هوبس، وجون لوك" وغيرهم (٤٢). ولعل هذا أحد المؤشرات الدالة على العمق الفلسفي الذي يستبطن خطاب سوسير السِّيميائي.

تتكوَّن العلامة اللغوية (Linguistic Sign)، وهو المصطلح الذي استخدمه سوسير نحو ٢١ مرّة في محاضراته، تتكوَّن من دال ومدلول عليه، ولكن سوسير يحذّر من السقوط في فخ السذاجة التي تجعلنا نفهم العلامة اللغوية بأنها مجرَّد "عملية تسمية الأشياء، وأن كل لفظة تدل على الشيء الذي تسميه" (٤٣). وفي الحقيقة أن هذا التصوُّر ينسف الباعث الاعتباطي في إنتاج الدلالة عن طريق ارتباط الدال بالمدلول عليه بكيان ثنائي متلازم العيش ليس على نحو طبيعي؛ فالدال لوحده ليس له معنى من دول المدلول عليه، ولا هذا الأخير له معنى من دون الدال؛ ذلك أن الجوهر اللغوي، وبالتالي الجوهر العلاماتي، لا يوجد إلا بإدماج الدال والدلول.

ليس هذا فحسب، فالرؤية الساذجة التي تزعم "أن الأفكار معدَّة مسبقاً، وموجودة قبل الكلمات" (٤٤)، ينتج عنها استحالة وجود علامة لغوية تلعب على وتر الاعتباط كشرط جوهري في إنتاج ذاتها. ومن هنا يعتقد سوسير بضرورة إبعاد شبح سوء الفهم الذي يرى في الربط بين الأشياء والمسميات موئلاً لإنتاج علامة لغوية؛ فهذه الأخيرة هي نتاج للربط بين "الفكرة والصورة الصوتية، وليس بين الشيء والتسمية" (٤٥).

مع هذا التخريج الفكري، ندخل في فضاء نظرية المعرفة السوسيرية، ونتذكَّر اشتغالات توماس هوبس "الفصل الخامس"، وجون لوك "الفصل الثالث" حول عمليات التجريد، وعلاقتها بإنتاج المعرفة؛ فالأشياء متاحة للجميع لكنّها متلبسة بماديتها ما

يتطلَّب دائماً تجريد الفكرة من المادّة، وعندما يقول سوسير إن العلامة اللغوية هي نتيجة ترابط الفكرة بالصورة الصوتية، نراه يحدد مفهوم الصورة الصوتية؛ فهذه الأخيرة ليست "الناحية الفيزيائية للصوت، بل الصورة النَّفسية له، أي الانطباع أو الأثر الذي يتركه الصوت في الحواس" (٤٦).

ومن هنا يعتقد سوسير بأن العلامة اللغوية بوصفها صورة ذهنية مركبة هي "كيان نفسي له جانبان هما الفكرة والصورة الصوتية، وكل منهما يوحي بالآخر" (٤٧). وهذا يعني أن الفكرة هي المدلول عليه، وأن الصورة الصوتية هي الدال، وأن فكرتهما الكلية معاً تكمن في الدلالة، فكل منهما يستدعي الآخر بعلاقة متآخة، وكل الأطراف الثلاثة تتعاضد من أجل بناء مفهوم العلامة. ولذلك، يبقي سوسير على مفردة العلامة (The Sign) للدلالة على الفكرة بأكملها، ويوضِّح ذلك بقوله: "استخدم بدلاً من الفكرة Concept مفهوم المدلول عليه Signified، وبدلاً من الصورة الصوتية Sound - Image استخدم مفهوم الدال Signifier" (٤٨). وهذا يعني أن سوسير لجأ إلى مفاهيم ذات قيمة تجريدية تعبِّر عن المعنى الكلي لمفهوم "العلامة" الذي لم يجد له بديلاً كونه يكفل التعبير عن المغزى من استخدامه بكل ما فيه من كثافة وإحاطة بالكون الدلالي لمفردة العلامة. ولذلك راح سوسير يملأ الكون الدلالي لمفهوم العلامة بخصائص عدَّة، منها الخاصّة الاعتباطيَّة للعلامة، ومن ثم الخاصّة الخطيَّة للدال.

اعتباطيّة التدليل

من المبادئ الجوهرية في سيمياء سوسير هو الباعث الاعتباطي في عملية التدليل، ومن وجهة نظري أن عملية التدليل هي التي ينطبق عليها نعت الاعتباط أو الاعتباطيَّة. والاعتباطيَّة هي العملية التي تكون بين دال ومدلول عليه ينتج عنها دلالة (Significance)، أما التدليل فهو فعل حركة توليد الدلالة، إنه عملية لا تتم إلا من خلال وجود الباعث الاعتباطي، فمن دون الاعتباطيَّة لا يوجد تدليل، وبالتالي لا لقاء بين الدال والمدلول عليه، وبالنتيجة لا توجد علامة. يقول سوسير: "إن العلاقة بين الدال والمدلول

عليه هي علاقة اعتباطية Arbitrary، ولما كنتُ أعني بالعلامة النتيجة الإجمالية للارتباط بين الدال والمدلول عليه، تهيَّأ لي أن أقول وبأسلوب أبسط إن العلامة اللغوية اعتباطية؛ ففكرة الأخت Sister لا ترتبط بأية علاقة داخلية بتعاقب الأصوات R – O – S التي تقوم بوظيفة الدال في اللغة الفرنسية، فهذه الفكرة يمكن التعبير عنها باستخدام أي تعاقب صوتي آخر، وخير دليل في ذلك اللغات المتعدِّدة التي تستخدم علامات مختلفة؛ فالمدلول عليه ثور له الدال B – O – F على طرف من الحدود الفرنسية – الألمانية، و O – K – S على الطرف الآخر" (٤٩).

يشعر سوسير وهو يتناول مفهوم الاعتباطيَّة بالغموض الذي يلف هذا المفهوم؛ فبرغم الحرية المتوفرة لشخص ما لكي يختار دال لمدلول أو مدلول عليه لدال من أجل إنتاج دلالة بما تمنحه له اعتباطية التدليل، إلا أن هذا الشَّخص لا يمتلك الحرية على نحو مطلق في فعل ذلك، وهنا يقول سوسير: "ليس أمر اختيار الدال متروك للمتكلِّم كلياً" (٥٠)؛ ففي حالة العلامة الرمزية مثلاً، ولتكن علامة "الميزان" الدالة على العدالة، ليس للمرء خيار اعتباطي لكي يختار شكل "باب" ويرمز به إلى العدالة، فمن مميزات الرمز أنه لا يكون اعتباطياً على نحو كلي؛ فهو ليس فارغاً كلياً إذ هناك رابطة جذر طبيعية بين الدال والمدلول عليه" (٥١). والأمر لا يكاد يختلف عن العلامة الأيقونية؛ فتمثال الشاعر عبد المحسن الكاظمي (١٨٧١ – ١٩٣٥) المنصوب في مدينة الكاظمية ببغداد هو علامة أيقونية (Icon Sign) للصورة الحقيقية للشاعر إياه، وما بينهما هو تطابق بين الدال والمدلول عليه، ولا حرية لأي أحد أن يستثمر الطاقة الاعتباطيَّة للتلاعب بينهما.

إن هويَّة العلامة اللغوية إنما تكمن في العلاقة الاعتباطيَّة بين الوجهين الغريبين عن بعضهما، الدال والمدلول عليه، اللذين لا يرتبطان بدافع ما؛ فالدال ليس له صلة طبيعية مع المدلول عليه قبل أن يتعاضدا في علامة لغوية ما؛ لا نسب بينهما، ولا أبوة، ولا أخوة، لا فكرة من شأنها أن تكون هي الدافع غير الاعتباط الذي يجمع الدال بالمدلول عليه في لحظة من معينة كذلك الشَّخص الذي "عرف الديار توهما فأرتادها"*، وهنا قد يكون الاعتباط دافعاً (Motivate)، لكنه ليس الدافع/ السبب، إنما الدافع النتيجة، فالتدليل

يبحر في عالم الدوال مثلما يبحر في عالم المعاني والمدلولات، وفي لحظة مشرقة؛ لحظة عبثية واعتباطية وعابرة، يلتقيان في سياق تدليلي واحد لينتجا العلامة ذات الدلالة؛ لذلك، وحين "نتعلَّم لغة ما، فإن ما نتعلَّمه هو هذا القران الاعتباطي لصورة صوتية ومفاهيم، والدليل التجريبي على عدم وجود أية صلة ضرورية بين الصوت والمعنى هو أن كلمة خنزير لا تشتمل على ما يشبه الخنزير، وأن كلمة شرطي لا تشتمل على ما هو سلطوي، وأسماء الجموع لا تشتمل على ما هو جمعي" (٥٢).

كان سوسير يؤكِّد على البُعد النسبي لقيمة العلامة، فسوسير لا يتعامل مع ثوابت ذات هيمنة مطلقة مثلما سيتهمه جاك دريدا فيما بعد "انظر الفصل العاشر"، بل يبقي على الفضاء النسبي لقيمة العلامات لأن هذا يجعل "العلاقة بين الصوت والفكرة علاقة اعتباطية بصورة جذرية" (٥٣). ليس هذا فحسب، فمبدأ الاعتباط له صلة حقيقية بالبُعد الاجتماعي للكلام واللغة واللسان، ذلك أن الفرد وحده "لا يستطيع وضع قيمة لغوية واحدة" (٥٤)، بل المجتمع أيضاً والذي سيجد في مبدأ الاعتباط فضاءه الرحب لإنتاج العلامات اللغوية التي تستوعب الحراك المجتمعي وفي الوقت نفسه تعبِّر عن حراكه، وهذا في حدِّ ذاته يمثل شكلاً من أشال الابتعاد السوسيري عن المثالية الفردية، وعن الانخراط الواقعي في دروب ما هو اجتماعي من دون أن ننسى أن مشروع سوسير في العلامات هو دراسة حياة العلامات في المجتمع.

خطيّة الدال

في مشروعه السِّيميائي، يركِّز سوسير على العلامة اللغوية، وهو الذي "وضع في المقام الأول الكلمة المنطوقة، واعتبرها الأساس، وأشار على نحو خاص إلى الدال كونه طرازاً صوتياً أو صورة صوتية مسموعة، واعتبر الكتابة في حدِّ ذاتها منظومة علامات من الدرجة الثانية، واعتبرها غير مستقلة لكنّها شبيه بالمنطوق" (٥٥). وتجدر الإشارة إلى أن مدلول العلامة الكتابية في منظور سوسير ليس المعنى أو المفهوم إنما "الصوت"، وهذا

ما جعل جاك دريدا يفتح أبواب هجومه الشرس على سوسير باعتباره فيلسوفاً ميتافيزيقياً ينتصر للصوت على الكتابة.

ومثلما تتصف العلامة اللغوية لدى سوسير بالاعتباطيَّة، تتصف كذلك بالطبيعة الخطيَّة للدال (Linear Nature of the Signifier). ويوضح سوسير ذلك قائلاً: "لما كان الدال ذا طبيعة سمعية، فإنه يمتد منتشراً في الزمان فقط، ثم أن خصائصه مستعارة من الزمان؛ فالدال يمتاز بكونه ممتداً، وهذا الامتداد يمكن أن يقاس من بُعد واحد هو خط طولي. وعلى خلاف الدوال البصرية مثل إشارات الملاحة البحرية التي يمكن أن تتعرَّض لتعقيدات متأتية من جهات كثيرة، فإن الدوال السَّمعية لا تتهيأ ولا تنتظم إلا على خط طولي زماني، وعناصر هذه الدوال السَّمعية يعقب بعضها بعضاً حضوراً مما يجعلها تكوِّن سلسلة، وتتجلّى هذه الخاصيَّة، على وجه المباشرة، كلما مثَّلنا تلك العناصر في الكتابة المرسومة، وكلما استبدلنا الخط الطولي المكاني للدلالات المسطورة أو المكتوبة بالتتالي في الزمان" (٥٦). وعندما ألفظ علامة لغوية لسانية ما مثل كلمة "ورد"، تراني أخرجها من فمي بصوت خطِّي طولي واحد (و – ر – د) أسعى لإيصالها إلى أفراد أو فرد واحد في لحظة زمانية واحدة لها نهاية مثلما لها بداية، ولكن وعندما أبث إشارة ملاحية من الباخرة التي أقودها في عَرض البحر، فإن هذه العلامة ستكون مرئية لآخرين بكل ما فيها من حُزم متزامنة ذات أبعاد متعدِّدة الحضور يتم استلامها على نحو غير خطِّي لأنها تبقى عرضة للمراجعة ولإعادة التلقِّي من جانب آخرين كونها مرئية على نحو غير خطِّي.

في الواقع، تضمر هذه التصنيفات بوادر نظرية معرفة لدى سوسير، وهي بوادر تجعله قريباً من نظريات المعرفة التي تعدُّ جزء مركزياً من مباحث الفلسفة المعروفة، ورأينا في مباحث سابقة أن توماس هوبس كان قد نظر في مسائل الكلام (Speech) وعلاقتها باللغة ضمن مباحث نظرية المعرفة، وها هو سوير يُعيد النَّظر فيها من زاوية أشد تخصُّصاً من تجربة هوبس كونه يستفيد من تحليلات جديدة صدح بها علماء وفلاسفة القرن التاسع عشر في علم النَّفس، وعلم الاجتماع، وفي علم اللغة. إلا أن

سوسير كان ميالاً إلى "إيجاد مجموعة بديلة من الافتراضات التي يمكن أن يقام عليها، في نهاية المطاف، علم حقيقي للغة" (٥٧)، وهي الافتراضات التي لاقت تأمُّلات حقيقية خلال عقود القرن العشرين التالية بعد وفاته والتي تواصلت سواء داخل المدرسة البنيوية أو خارجها بعد أن أصبح حقله المعرفي واسع العطاء لأكثر من حقل معرفي.

تظهر رؤى سوسير في نظرية المعرفة من خلال "تفحُّص الفعل الفردي الذي يمكن أن يُستخدم في إعادة بناء الدائرة الكلامية" (٥٨)؛ الفعل الذي ركَّز النَّظر فيه عبرَ افتراض وجود دائرتين أو شخصين أحدهما يتكلَّم ويرمز إليه بـ (أ) والآخر يستمع ويرمز إليه بـ (ب)، ففي الدائرة الأولى أو دائرة المتكلِّم ترتبط الحقائق الفكرية (Mental Facts) أو الأفكار (Concepts) الموجودة في ذهن المتكلِّم كظواهر نفسية أو شعورية (Psychological Phenomenon) بتمثيلات اللغة الصوتية أو الصور السمعية (Sound – Images) لتعقبها عملية فسلجية؛ ذلك أن دماغ المتكلِّم يرسل إشارة مناسبة للصورة إلى أعضاء الصوت المستعملة لإنتاج الأصوات، فتنتقل الموجات الصوتية من فم الشَّخص المتكلِّم إلى أذن الشَّخص المستمع، وهذه عملية فيزيائية محضة، ثم تستمر الدائرة عن الشَّخص المستمع أو الشَّخص (ب) ولكن بأسلوب معكوس؛ إذ تسير الإشارة من الأذن إلى الدماغ، وهو إرسال فلسجي للصورة الصوتية، ويتم في الدماغ الربط النَّفسي أو الشعوري بين الصورة (Image) والفكرة (Concept)، وإذا تكلَّم الشَّخص المستمع بدأ فعل جديد من دماغه إلى دماغ الشَّخص الذي كان قد تكلَّم بداية وصار مستمعاً الآن، وهكذا تدور الدوائر دواليك. ويمكن تقسيم العمليات بين الطرفين على النحو الآتي كما يسردها سوسير:

(أ) جزء خارجي يضم الرنات الصوتية التي تسير من الفم إلى الأذن، وجزء داخلي يضم الأمور الأخرى.

(ب) جزء نفسي أو شعوري وآخر غير ذلك، ويضم الأعمال الفسلجية التي تقوم بها الأعضاء الصوتية، كما يضم الحقائق الفيزيائية الواقعة خارج الفرد.

(ج) جزء إيجابي فعّال وآخر سلبي فعّال، فكل شيء ينتقل من مركز الارتباط للمتكلِّم إلى أذن السّامع هو إيجابي فعّال، وكل شيء ينتقل من أذن السّامع إلى مركز الارتباط عنده هو سالب غير فعال.

(د) تقوم كل الأشياء الفعّالة في الجزء النَّفسي من الدائرة بدور التنفيذ، وتقوم كل الأشياء غير الفعّالة بدور الاستقبال. كما ينبغي التذكير بملكة الارتباط والتنسيق (Associative and Co – Ordinating Faculty) التي نصادفها بعد الانتقال من الإرشادات المفردة، وهي الملكة التي لها دورها الأساسي في ترتيب اللغة بهيئة نظام (٥٩).

في ضوء ذلك، يتضح لنا أن المعرفة لدى سوسير هي معرفية حسية وذهنية ونفسية وعقلية تشترك في توليدها المعطيات الخارجية إلى جانب الملكات العقلية والذهنية والنَّفسية عن طريق اللغة. ومن هنا قال سوسير، كما ألمحنا إلى ذلك سابقاً، إن اللغة هي الركيزة التي ترضي العقل حيث تقوم "مَلكة الاستقبال ومَلكة التنسيق بوظائفهما فينتج عن ذلك صور أو انطباعات ذهنية واحدة لأن جميعها تحدث في عقول المتكلِّمين" (٦٠). ويعتقد سوسير أن العلامة اللغوية التي وصفها بأنها ذات كينونة ملموسة، وذات كينونة نفسية أيضاً لا تعتبر "تجريدية إنما مادِّية يمكن إدراكها بالحواس كونها يمكن تحويلها إلى رموز كتابية تقليدية" (٦١). ما يعني أن العلامات هي كتابية أيضاً، ولذلك اعتبر سوسير "اللغة ذخيرة من الصور الصوتية، أما الكتابة فهي هيئة هذه الصور التي تُدرك بالحواس" (٦٢).

نحن إذن بصدد فلسفة للغة قائمة على نظرية معرفة – وهذا ما جعلنا نضم سوسير إلى جمهرة الفلاسفة الذين نضدوا رؤاهم في مجال المعرفة السِّيميائية القائمة على أسس فلسفية – فمثلما التفكير البشري الذي يتم داخل الذهن والعقل والذي يعتمد على معطيات الحواس، كذلك يتطلَّب التفكير ذاته أداة توصيل واتصال بشري أو غير بشري، واللغة هي تلك الأداة التي تربط بين الأفكار والصور الصوتية أو بين الفكرة وصورتها الصوتية في سياق واحد أو في علامة لغوية واحدة.

ولذلك، يعتبر سوسير اللغة نظام من العلامات اللغوية، إلا أنه، وبحكم كونه متخصِّصاً في الدراسات اللغوية، لم يحلو له النزول إلى سوق الفلسفة والتفكير بمنطق نظرية المعرفة التقليدي ليسأل عن أصل المعرفة اللغوية، وطبيعتها، وكيفية اشتغالها رغم أنه قدم تفسيرات عدّة في هذا المجال، لكن كل ذلك لم يكن يمنعه من الخوض في غمار ما هو ضروري لتفسير الكيفية التي تولد بها المعرفة عبر اللغة، وقد رأينا كيف أنه يقدِّم تفسيراً لما يجري داخل الذهن وهو يتوسَّل اللغة في التعبير والتواصل، ويؤسِّس لما دعا له جون لوك بإنشاء علم السِّيمياء أو مذهب العلامات، ولكن من منطلق لغوي ليجعل من العلامة اللغوية مدار اهتمامه، بل ويجعل منها حجر الزاوية في هذا العلم الجديد.

علم السِّيمياء

كانت فكرة علم السِّيمياء تنمو في ذهن سوسير، كان يفكِّر بإنشاء علم "يدرس حياة العلامات في المجتمع"(٦٣) في وقت كانت فيه العلوم الوضعية تتناسل بقدر ما تتداخل لكنّها تنتظر انفراج تخصّصها على نحو أكثر استقلالية. ولذا لم يتمكَّن سوسير من تخليص علم السِّيمياء من علم النَّفس الاجتماعي، ولا من علم النَّفس العام، وهي فجوة سينفذ منها جاك دريدا تالياً. ومع ذلك تمكَّن سوسير من امتشاق تعريف لعلم العلامات أو السِّيميولوجيا (Semiology)، وهو المسمى الذي ستستقر عليه الدراسات السِّيميائية في القارة الأوروبية لاحقاً.

وفي هذا المجال يقول دانيال تشاندلر: "إنه من الشائع اعتبار تشارلز بيرس وسوسير معاً مؤسسي ما يطلق عليه عامة بالسِّيميائية. لقد أسَّسا لتقليدين كبيرين، ويستعمل أحياناً مصطلح السِّيميولوجيا للإشارة إلى التقليد السوسيري، بينما تشير السِّيميائية إلى التقليد البيرسي، ولكن من الشائع، في أيامنا، استعمال السِّيميائية كمصطلح عام يشمل كل الحقل المدروس"(٦٤).

يوضح هذا العلم الجديد أو علم السِّيمياء أو مذهب العلامات "ما يشكِّل العلامات، وما القواعد التي تتحكَّم فيها" (٦٥)، أي إنه يدرس الكيفية التي تتكوَّن بها العلامات وفق قواعد معينة. وعلم اللغة في نظر سوسير هو "جزء من علم السِّيمياء العام، والقواعد التي يكتشفها هذا العلم يمكن تطبيقها على علم اللغة، ويحتل العلم الأخير مكانة محدَّدة بين مجموعة الحقائق الإناسية أو الأنثروبولوجية" (٦٦). إلا أن سوسير لم يقف عند هذا الحد، بل حداه شعور بالمسؤولية المعارفية أو الأبستمولوجية عندما دعا علماء النَّفس إلى "مسؤولية تحديد الموضع الدقيق لعلم السِّيمياء، أما واجب علماء اللغة فهو البحث عمّا يجعل من اللغة علماً خاصًّا متميزاً بين معطيات علم السِّيمياء"(٦٧). ويفتخر سوسير بأن علم السِّيمياء كال له الفضل في "تحديد موضع معين لعلم اللغة بين العلوم الأخرى"(٦٨)، لكنه، ومع ذلك، نراه يميل إلى القول: "إن الصفة التي تميز نظام العلامات عن الأنظمة الأخرى لا تظهر بوضوح إلا في اللغة" (٦٩) بداع من اعتقاده بأن "مسألة اللغة هي في جوهرها مسألة علم العلامات"(٧٠)، ويأتي هذا الربط بين علم اللغة وعلم السِّيمياء بدافع احترام كريم منه لعلم اللغة وعدم التفريط به؛ فمن أراد "إدراك الطبيعة الحقيقية للغة – يقول سوسير – عليه أن يفهم ارتباطها بالأنظمة الأخرى للعلامات" (٧١)، كعلامات الطقوس، والعادات والتقاليد.

ولم يقف سوسير عند هذا الحد أيضاً، فقد أخذ على علماء النَّفس الذين درسوا العلامات أنهم حصروا عملهم بدراسة العلامات الفردية، في حين سعى هو إلى دراستها في جوانبها الاجتماعية كون العلامة أصلاً هي "ذات طبيعة اجتماعية"(٧٢)، وهذا هو موئل البُعد التداولي في سياقاته المتعدِّدة التي تستدعي اللسان الفردي والجماعي سواء بسواء، وكذلك تستدعي الكلام الفردي والكلام الجماعي سواء بسواء أيضاً. وأغلب الاعتقاد عندي أن كل الذين جاءوا بعد سوسير أنَّهم وسَّعوا من دوائر الاهتمام بدراسة العلامات خارج إطارها اللغوي؛ إذ لم تعد العلامة عندهم لغوية فقط، إنما بصرية ومرئية، ومسموعة ومهموسة وافتراضية، وغيرها من العلامات التي اشتغل عليها لغويون ونقاد وفلاسفة في القرن العشرين.

العلامة

في كل محاضراته، حافظ سوسير على بناء العلامة اللغوية، وجعل لها علماً هو علم السِّيمياء (Semiology) يعمل، وعلى نحو متزامن، مع علم اللسان، وعلم الكلام، وعلوم الصوت ليس بعيداً عن علم النَّفس، وعلم الاجتماع، وعلم الإناسة. وكل هذا يوحي بأن سوسير ما أراد التفريط بالبُعد المجتمعي ولا الإنساني للعلامة، فهذه الأخيرة ليست كينونة شكلية مجرَّدة من المضامين المجتمعية، كما أنها ليست نتيجة للعلاقة بين مجرَّد دال ومدلول عليه تسبح في فضاء ميتافيزيقي أو ما ورائي؛ فعندما كان سوسير يبني فلسفته في العلامات، كان يضع في كل حساباته أهمية وجود الإنسان، وأهمية حرية الإنسان في بناء المعرفة. ولعل مفهوم الاعتباطيَّة (Arbitrary) الذي جعله مبدأ أساسياً في إنتاج العلامة من أخير الدلائل على منحاه هذا، فالاعتباطيَّة تمنح الإنسان حرية الاصطفاء في التعبير، لا سيما وأن المعاني مبذولة أمام الناس في كل مكان، ولكنّها تتشكَّل في علامات وفقاً لحرية اختيار الإنسان نفسه، ووفقاً لنوازعه الذاتية، وميوله الأهوائية، وثقافته وذخيرته المعرفية الشَّخصية، فكل منّا يمكن له أن يرى البحر، ويمكن أن يسميه بحراً أو يماً أو أية تسمية أخرى، فالبحر علامة لغوية دالة على مدلول عليه هو تلك الكتلة المائية التي توجد هناك، والتي يسميها أحد الناس البحر، وغيره يسميها اليم بما له من حرية فردية في التسمية، الحرية المرهونة بقدرة الفرد على التحرُّك الدلالي باعتباطية هي امتيازه البشري.

أن ممارسة الاعتباطيَّة ليست حكراً على الفرد، إنما هي امتياز مجتمعي؛ ففي العراق يسمي العراقيون القط "بزون" في لغتهم الدارجة، وفي دول الخليج العربية يطلقون عليه "الكطو"، وفي مجتمعات أخرى يطلقون عليه "الهر" أو "القط" وفق نظام مجتمعي متواضَع عليه، وذلك عندما يصطلح المجتمع على تسمية معينة أو لنقل على علامة لغوية معينة؛ فالقط علامة لغوية، والهر علامة لغوية، و"الكطو" علامة لغوية، و"البزون" علامة لغوية، كلها علامات لغوية تختلف من حيث الدال، لكنّها تتفق من حيث

المدلول عليه المتباين بدوره استناداً إلى المخيال الاعتباطي المجتمعي الذي يصطفي هذا الدال ويستبعد غيره.

وكما رأينا، فإن سوسير يسم العلامة بميسم النزعة الخطيَّة (Linear)، سوسير أكَّد ذلك وهو يتحدَّث عن الجانب الصوتي أو الدال الصوتي من العلامات، فالعلامات الصوتية أو المهموسة تتكَّون من دال ومدلول عليه يمضيان في مسار خطِّي من الناحية الصوتية؛ فلو كانت لدينا مفردة "باب" التي تتكَّون من ثلاثة حروف هي (ب – ا – ب)، ولو أردنا قلبها من حيث تسلسل الحروف، لم يحدث أي تغير، ولكن لو استخدمنا "خرج" المتكوِّنة من ثلاث حروف هي (خ — ر – ج)، ولو أردنا تغيير تسلسل الحروف بالمقلوب لتصبح (ج — ر – ح)، واصبحنا حينها بإزاء مفردة "جرح"، وهنا متغير صوتي استتبع متغيراً دلالياً فيتحوَّل المدلول عليه إلى معنى آخر لا مندوحة أمامنا من الانصياع إلى خطيته لأنه يؤثر في عملية التدليل وإنتاج الدلالة نسبة إلى متغير الدال، وهو بالتالي أمر يؤكِّد على بنية التدليل وليس مجرَّد تنضيد حروف عشوائي، ويؤكِّد أيضاً على البنية الزمانية في العلامة. وإذا كان سوسير قد عدَّ العلامة كينونة فردية، فإنه أيضاً عدَّها كينونة مجتمعية ليؤكِّد بذلك على البُعد التواصلي الخاص بالعلامات اللسانية، وكنّا قد تحدثنا سابقاً عن دورة الكلام اللسانية أو الدورة الكلامية التي توحي لنا بأن العلامة السوسيرية هي علامة تواصلية، ما يسوِّغ لنا الاعتبار بالتواصلية كإحدى خصائص العلامات السوسيرية.

ولما كانت العلامة لدى سوسير هي بنت الفرد والمجتمع، فإنها قابلة لأن تتطوَّر عبر التاريخ بكل ما تجري فيه من متغيرات قد تكون استراتيجية وجذرية، وتمسي متأثرة بتلك المتغيرات التي تؤثر، ضمناً، في اللغة واللسان والكلام ما ينعكس كلياً على الطبيعة التدليلية للعلامة.

إن العلامة، وبحسب النموذج السوسيري، هي واقعية لأنها مكتسبة مجتمعياً، وهي أيضاً فردية، ولكنّها ليست فردية مطلقة؛ إنها علامة محكومة ببنية (Structure) تتشكَّل بدورها بفاعلية جُملة علاقات قائمة العمل والنشاط على نحو مستمر ومتواصل.

أخيراً، لقد ألقت أفكار سوسير في العلامة بظلالها على المعرفة السِّيميائية في القرن العشرين برمته؛ إذ كانت محطّ قراءة تشارلز وليام موريس (١٩٠١ – ١٩٧٩) في الولايات المتحدة، وأصبحت الموجِّه شبه المركزي لنظريات السِّيمياء الحديثة لدى رولان بارت (١٩١٥ – ١٩٨٠)، وألجيرادس جوليان غريماس (١٩١٧ – ١٩٩٢)، ويوري لوتمان (١٩٢٢ – ١٩٩٣)، وكرستيان متز (١٩٣١ – ١٩٩٣)، وأمبرتو إيكو (ولد في سنة ١٩٣٢)، وجوليا كرستيفا (ولدت في سنة ١٩٤١)، وعدد من اللغويين مثل لويس هلمسليف (١٨٩٩ – ١٩٦٦)، ورومان ياكوبسون (١٨٩٦ – ١٩٨٢)، وأقطاب الحركة البنيوية، وكلود ليفي شتراوس (١٩٠٨ – ١٩٩٠) في حقل الإناسية، وجاك لاكان (١٩٠١ – ١٩٨١) في حقل علم النَّفس، وجمهور من الباحثين في الدراسات السِّيميائية حتى الآن وفيه واجهت أفكار سوسير مزيداً من الاختلاف النَّقدي مع طروحاتها النَّظرية رغم اعتراف الرؤى النَّقدية المضادّة له بروح الإحساس اللغوي وأهميته في بناء العلامة، بل ورغم اعترافها بعلاقة الطفولة بين السِّيميائيات واللغة التي كتب تاريخها سوسير على نحو رائق ومثير للفضول. ناهيك عن الذين نظروا في علاقة السِّيمياء باللغة نظرة مريبة اعتقاداً منهم بأن السِّيمياء أكثر تعقيداً من مجرَّد ربطها باللغة رغم أهمية ذلك الربط، متجاهلين أن فردينان دي سوسير فكَّ السِّيمياء من أسر اللغة عندما دعا إلى علم يدرس حياة العلامة في المجتمع هو علم السِّيمياء.

الهوامش

* لم يستخدم فردينان دي سوسير مصطلح "العلامة اللسانية"، ولا مصطلح "سيمياء اللسان" في كل محاضراته، إلا أن خطاب فلسفته في العلامة يوحي بالكون الدلالي لهذين المصطلحين.

(١) ولد فردينان دي سوسير (Ferdinand de Saussure) في ٢٦/١١/ ١٨٥٧ بمدينة جنيف في سويسرا، وهو سليل أسرة ذات إنجاز علمي رصين في مجال العلوم الطبيعية، لكن بكتيت Pictet، عالم اللغة وصديق الأسرة، وجهه وهو في سن باكر إلي الدراسة اللسانية، فتعلم سوسير الألمانية والإنجليزية واللاتينية، بالإضافة إلى الفرنسية. وعندما بلغ سن الخامسة عشر، أضاف إليهم معرفته باليونانية، وقد كتب بكتيت "مقالا عن اللغات" حاول فيه التوصل لنظام عام للغة، يرجع فيه اللغات جميعاً إلى نظام يقوم على حرفين أو ثلاثة من الحروف الساكنة الأساسية، وعلى الرغم من مقدار التبسيط الضخم الذي يَسِمُ هذه المحاولة، إلا أن بكتيت لم يثبط عزيمة سوسير، وإنما شجَّعه على أن يدرس اللغة السنسكريتية وهو ما يزال تلميذاً بعدُ في المدرسة.

وفي عام ١٨٧٥ ألتحق سوسير بـ (جامعة جنيف) لكي يدرس الطبيعة والكيمياء كما هو التقليد المتبع في عائلته، لكنه لم يمتنع عن دراسة نحو وقواعد اللغة اليونانية واللاتينية، وبعد قضاء سنة في هذه الدراسة تيقَّن أن مجاله العملي الصحيح هو دراسة اللغة، وليس شيئاً آخر، ومن ثـم أقنع والديه أن يرسلاه إلى (جامعة لايبزج)، وقد كانت هذه الجامعة مقراً لحركة عرفت باسم "مدرسة فقهاء اللغة الجُدد Neogrammarians"، وهي حركة ذات نزعة تاريخية مقارنة، استفاد منها سوسير كثيراً في أفكاره وآرائه. وأمضى سوسير في مدينة لايبزج أربع سنين سوى ثمانية عشر شهراً منها قضاها في برلين التي نشر فيها عام ١٨٧٨ مذكرة من أربع مقالات عن "النظام البدائي لحروف اللين في اللغات الأوروبية والهندية" يصل حجمها إلى ثلاثمائة صفحة، لكن أكثر ما يعنينا فيها تأكيده على أهمية البحث في المشكلات المنهجية التي تعوق مجال الدراسات اللغوية، والتي تتسبب في اضطراب وعدم استقرار نتائج البحث في الحقل اللغوي.

وفي عام ١٨٨٠ أعدَّ سوسير أطروحته الجامعية لغرض الحصول على درجة الدكتوراه، وكانت بعنوان "استخدام حالة الإضافة في اللغة السنسكريتية"، فنالها بامتياز. وسافر في العام نفسه إلى باريس، وحقَّق

هناك نجاحاً ملحوظاً، حيث قام بتدريس اللغتين السنسكريتية والقوطية، وكذلك اللغة الألمانية القديمة، وغيرها من اللغات أيضاً في (المدرسة العملية للدراسات العليا)، بالإضافة إلى نشاطه في (جمعية باريس اللغوية) ما كان من شأنه إنشاء جيل جديد من علماء اللسان الفرنسيين لم يكن موجوداً قبل مجيئه.

وفي عام ١٨٩١ عاد إلى سويسرا، إذ مُنِح في (جامعة جنيف) كرسي الأستاذية الخاص باللغة السنسكريتية والنحو المقارن، وتزوج وأنجب ولدين، ونادراً ما خرج للسفر، وتناقصت كتاباته تدريجياً، وبدا أنه يعيش حالة من العزلة المريحة؛ لكنه في عام ١٩٠٦، وإثر تقاعد زميله جوزيف وريشيمر Joseph Wersheimer، وافق على أن يخلفه في كرسي "الألسنية العامّة"، ومن ثَمَّ ألقى ثلاثة مجموعات من المحاضرات كان تاريخها يتراوح بين: ١٩٠٦ – ١٩٠٧، و١٩٠٩ – ١٩١٠، و١٩١٠ – ١٩١١، ولم يجمع سوسير بنفسه هذه المحاضرات في كتاب مستقل، خاصّة مع مرضه في صيف عام ١٩١٢، ثم وفاته في الثاني والعشرين من شباط/ فبراير عام ١٩١٣.

للمزيد عن حياته انظر:

(http:// www. 4algeria.com/ vb/ show thread. php?t = 260624).

(٢) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النَّص العربي: د. مالك المطلبي، دار آفاق عربية للصحافة والنشر، بغداد، ١٩٨٥. وفي الحقيقة توجد ثلاث ترجمات أخريات لهذا النَّص ظهرت كلها في منتصف ثمانينيات القرن العشرين، هي:

١. فردينان دي سوسير: **محاضرات في الألسنية العامّة**، ترجمة: صالح القرمادي وآخرين، الدار العربية للكتاب، تونس – ليبيا، ١٩٨٥.

٢ . فردينان دي سوسير: **محاضرات في الألسنية العامّة**، ترجمة: يوسف غازي، مجيد النَّصر، المؤسَّسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، ١٩٨٦.

٣. فردينان دي سوسير: **محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة:** عبد القادر قنيني، مراجعة: أحمد حبيبي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء – المغرب، ١٩٨٧.

(٣) روي هاريس وتلبت جي تيلر: **أعلام الفكر اللغوي.. التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير**، ترجمة: د. أحمد شاكر الكلابي، ص ٢٥٨، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٤.

(٤) انظر حول ذلك: (**المرجع السابق نفسه**، ص ٢٦١ – ٢٦٢).

(٥) ليونارد جاكسون: **بؤس البنيوية**، ترجمة: ثائر ديب، ص ١٥٥، دار الفرقد، دمشق، ط ٢، ٢٠٠٨.

(٦) ليونارد جاكسون: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٥٧.

(٧) ليونارد جاكسون: **المرجعالسابق نفسه**، ص ١٥٨.

(٨) ليونارد جاكسون: **المرجع السابق نفسه**، ص ٧٥.

(٩) روي هاريس وتلبت جي تيلر: **أعلام الفكر اللغوي.. التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير**، ص ٢٥٦.

(١٠) روي هاريس وتلبت جي تيلر: **المرجع السابق نفسه**، ص ٢٥٦.

(١١) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ص ٢٧.

(١٢) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٧.

(١٣) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٣.

(١٤) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٣.

(١٥) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٣.

(١٦) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٧.

(١٧) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٧.

(١٨) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٧.

(١٩) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٢.

(٢٠) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٢. يقول شارل بالي نقلاً عن جسبرسن: "لقد غالى سوسير في اعتبار اللغة أمراً ذهنياً ناتجاً عن العقل الجمعي بينما يميل هو إلى تغليب الجانب العاطفي؛ فمن رأي بالي أن هناك كفاحاً مستمراً بين الكلام الذي هو أمر فردي، واللغة. وإذا صح أن اللغة أداة للتفاهم الجمعي، فإن الكلام نشاط لغوي فردي يعالج الحياة الواقعية للفرد، ومن ثم فالكلام وحده هو الذي يعبِّر عن الواقعية والعاطفية بعكس اللغة التي هي ليست سوى إمكانات تعبيرية". أورده: (د. محمَّد حسن عبد العزيز: **سوسير رائد علم اللغة الحديث**، ص ١٣٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٠).

(٢١) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ص ٣٤.

(٢٢) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٣.

(٢٣) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٤.

(٢٤) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٤. تراني أستخدم مفردة "علم السِّيمياء" و"السِّيمياء" كترجمة للمصطلحين (Semiology) و(Semiotic) من أجل توحيد الرَّسم المصطلحي عربياً. وهنا لا بد من التذكير بأن استخدام سوسير لمصطلح (Semiology) لأول مرّة إنما يرجع إلى مخطوط كتبه في عام ١٨٩٤ ليأتي منشوراً ضمن محاضراته (علم اللغة العام). انظر: (دانيال تشاندلر: **أسس السِّيميائية**، ترجمة: د. طلال وهبة، ص ٢٩، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨).

(٢٥) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٨.

(٢٦) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٣.

(٢٧) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٢. إن تفضيل سوسير "الصوت" على "الكتابة" سيصبح مدار نقد لاذع من طرف جاك دريدا (**في علم الكتابة**) الذي جرَّب، بدوره، نقد فكرة مركزية الصوت لدى إدموند هوسرل من خلال كتابه (**الصوت والظاهرة**).

(٢٨) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٧.

(٢٩) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٦.

(٣٠) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٧. استبدلتُ مفردة "مظاهر" بمفردة "هيئات" في ترجمة النَّص.

(٣١) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٧.

(٣٢) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٧.

(٣٣) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٨.

(٣٤) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٧.

(٣٥) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٢.

(٣٦) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٨. يقول جاردنر: "فيما يتصل بسوسير فإن له الفضل في توجيه الانتباه إلى التفريق بين اللغة والكلام تفريقاً بعيد الأثر في نتائجه بحيث إنه الأساس اللازب لكل المعالجات العلمية للنحو، بل كثير من المنازعات اللغوية يمكن تصورها في صورة خلاف حول الطبيعة الدقيقة للتفريق بين ما يدخل في اللغة وما يدخل في الكلام". أورده: (د. محمَّد حسن عبد العزيز: **سوسير رائد علم اللغة الحديث**، مصدر سابق، ص ١٣٢).

(٣٧) روي هاريس وتلبت جي تيلر: **أعلام الفكر اللغوي.. التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير**، ص ٢٥٧.

(٣٨) روي هاريس وتلبت جي تيلر: **المرجع السابق نفسه**، ص ٢٥٧.

(٣٩) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ص ١٢٠.

(٤٠) د. يوسف وغليسي: **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**، ص ٣٦٠، الدار العربية للعلوم، ومنشورات الاختلاف، بيروت – الجزائر، ٢٠٠٨.

(٤١) دانيال تشاندلر: **أسس السِّيميائية**، ترجمة، ص ٥٥. إن "المدلول لدى سوسير هو أحد جزئي العلامة، وهو المفهوم الفكري الذي يمثله الدال"، انظر: دانيال تشاندلر: **المصدر نفسه**، ص ٤٥٦.

(٤٢) دانيال تشاندلر: **المرجع السابق نفسه**، ٤٦. يقول جيرار دو لودال وزميله جوويل ريطوري: "إن نظرية سوسير نظرية ثنائية، وهذا أمر مؤكَّد؛ فكل تحليلاته هي تحليلات ثنائية الفروع؛ دال/ مدلول، لسان/ كلام، سانكروني/ دياكروني". انظر كتابهما: (**السِّيميائيات أو نظرية العلامات**، ترجمة: د. عبد الرحمن بوعلي، ص ٤٩، دار الحوار، دمشق، ٢٠٠٤).

(٤٣) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٤. في الحقيقة يستخدم الدكتور أحمد شاكر الكلابي مصطلح (**المدلول عليه**) ترجمة لمصطلح "**Signified**"، ووجدت الأمر أقرب إلى روح سوسير فاعتمدته في هذه الدراسة. انظر ترجمته لكتاب: (روي هاريس وتلبت جي تيلر: **المصدر السابق نفسه**، ٢٥٨).

(٤٤) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٤.

(٤٥) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٤ — ٨٥.

(٤٦) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٥.

(٤٧) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٥ — ٨٦.

(٤٨) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٦.

(٤٩) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٦ — ٨٧.

(٥٠) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٧.

(٥١) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٧.

(٥٢) ليونارد جاكسون: **بؤس البنيوية**، ص ٨٤.

(٥٣) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ص ١٣٢.

(٥٤) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٢.

(٥٥) دانيال تشاندلر: **أسس السِّيميائية**، ٤٩.

(٥٦) فردينان دي سوسير: **محاضرات في علم اللسان**، ترجمة عبد القادر قنيني، مراجعة أحمد حبيبي، ص ٩١. وتجدر الإشارة بأنني اعتمدت على هذه الترجمة بشأن هذا المقتبس وذلك لعدم وفرتها في نسخة الترجمة العراقية التي أمتلكها.

(٥٧) روي هاريس وتلبت جي تيلر: **أعلام الفكر اللغوي.. التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير**، ص ٢٧٤.

(٥٨) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ص 29.

(٥٩) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص 29 – 31. لقد تصرّفنا بترجمة المقتبس بالرجوع إلى النَّص الإنجليزي:

- Saussure (Ferdinand de); **Course in General Linguistics**, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye In collaboration with Albert Riedlinger, New York Toronto London, PP. 11 – 13. (Pdf),

(٦٠) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ص ٣٢.

(٦١) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٢ – ٣٢. (التصرّف بالترجمة).

(٦٢) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٣ – ٣٤.

(٦٣) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٤.

(٦٤) دانيال تشاندلر: **أسس السِّيميائية**، ص ٣٠ – ٣١.

(٦٥) Saussure (Ferdinand de); **Course in General Linguistics**, p. 16.

يقول الدكتور رشيد بن مالك: "إن السِّيميولوجيا من المنظور السوسيري تعنى بالعلامات الدالة باللسان وغير اللسان، ولم يضع سوسير حدوداً فاصلة بينهما". د. رشيد بن مالك: **من المعجميات إلى السِّيميائيات**، ص ١٩٤، دار مجدلاوي، عمّان، ٢٠١٣ – ٢٠١٤. لكن سوسير لم يتوسَّع في دراسة العلامات غير اللسانية، وربما كان هذا احتراماً لتخصِّصه في علم اللغة واللسانيات فكان بذلك ملهماً لمن جاء بعده في خوض غمار توسيع البحث في العلامات غير اللسانية.

(٦٦) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ص ٣٤.

(٦٧) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٤ — ٣٥.

(٦٨) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٥.

(٦٩) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٥.

(٧٠) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٥.

(٧١) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٥.

(٧٢) فردينان دي سوسير: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٥. يقول جيرار دو لودال وزميله جوويل ريطوري في كتابهما (**السِّيميائيات أو نظرية العلامات**)، ص ٥: "إن سيميولوجيا سوسير لكونها ترابطية، فهي ثنائية، كما هو الحال بالنسبة للفلسفة الغربية كلها منذ أفلاطون، وضمنها الفلسفة العقلانية التي مدَّت في عمرها النزعة الترابطية".

الفصل التاسع

أنطولوجيا العلامة

مارتن هيدغر وسيمياء الوجود

أنطولوجيا العلامة

مارتن هيدغر وسيمياء الوجود

تطمح هذه الدراسة إلى النَّظر في رؤية الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر للعلامة (Zeichen) = (The Sign)، التي تناولها في مؤلَّفه الضخم (الكينونة والزمان)، (١٩٢٧)، ذلك الكتاب العُمدة الذي ترك أثراً فاعلاً في فلسفة القرن العشرين برمتها، بل وفي بعض فلسفات قرننا الواحد والعشرين.

وإذا كانت الدراسات التي تفاعلت مع خطاب هيدغر الفلسفي المرصوص في كتابه (الكينونة والزمان) قد ركَّزت النَّظر في نقده للميتافيزيقا الغربية، وتقويمه للأنطولوجيا القديمة والحديثة، وكذلك ألقت الأضواء على فلسفته في الحقيقة والفن والشعر، فإنها أغفلت كثيراً دراسة رؤاه الفلسفية الخاصّة بالعلامات، لا سيما أن رؤيته في هذا المجال كان قد خصَّها بمبحث من مباحث (الكينونة والزمان).

إن غياب الاهتمام بالطريقة التي فلسفَ بها هيدغر العلامات كان قاسياً، خصوصا ذلك الاهتمام الذي تناول تاريخ السِّيمياء في العالمين الغربي والعربي. ولذلك، ولأهمية المساهمة الهيدغرية في المجال السِّيميائي، يسعى هذه الفصل إلى قراءة الكيفية التي شيد بها هذا الفيلسوف رؤيته في العلامات ليس بعيداً عن رؤيته الفلسفية للوجود؛ الوجود الذي بكى هيدغر مصير تغييبه أو هجرانه أو نسيانه القاسي على مدى قرون غائرة من الزمان حتى أخذ – هيدغر – على عاتقه إحياء جذوته واستئناف النَّظر في كينونته ليصبح رفيقنا الودود أينما نكون ونوجد ونصير ونعيش يوميات حياتنا غير بعيدين عن أنطولوجيا علاماته التي تداهمنا من كل جهة.

إذا كان إدموند هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨) قد ولج عالم العلامات عبْر أبحاثه المنطقية ورؤاه في الفينومينولوجية الخاصّة بالوعي، فإن مارتن هيدغر (١٨٨٩ – ١٩٧٦) (١) ولج العالم ذاته أو عالم العلامات من خلال تأسيس نظرية أنطولوجية للوجود تتوسَّل الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقيا منهجاً في النَّظر إلى العلامات ليس بعيداً عن "الرؤية

العينية"(٢) التي ميَّزت تفكير هيدغر الفلسفي، وكذلك من خلال باقة من المفاهيم والمصطلحات ذات السِّمة الأنطولوجية التي رصها في مباحث وفصول كتابه (الكينونة والزمان) على نحو مرحلي (*).

لقد نأى هيدغر عن النزعة الاتجاهية المعتادة التي يُصنَّف وفقها الفلاسفة عبر التاريخ؛ فهيدغر ليس مثالياً ولا مادياً أو واقعياً بالمعنى المعتاد، كما أنه ليس فينومينولوجياً على طريقة إدموند هوسرل، وإن أخذ بالفينومينوجيا كمنهج، فضلاً على أنه ليس وجودياً على غرار جان بول سارتر (١٩٠٥ – ١٩٨٠) ورفاقه، خصوصاً أنه كان شديد الضجر عندما يتم حشره في خانة المدرسة الوجودية.

وإذا شاع عنه بأنه فيلسوف الأنطولوجيا، فأن أنطولوجيته التي عُرف بها ليست أرسطوطاليسية المنحى بإطلاق، إنما هي أنطولوجيا بشرية أو إنسانية في أغلب توجّهاتها، وهي أيضاً أنطولوجيا غير ميتافيزيقية، إنها أنطولوجيا تحتفل وتحتفي بوجود الموجود والكائن في كل أشكاله الممكنة وإن كان مستتراً أو محتجباً لضرورات أنْ يكون ويوجد.

لقد كان مسعى هيدغر في حياته بناء رؤية فلسفية تُعيد النَّظر في "الموجود" باعتباره "وجوداً" بعد أن غرقت المعارف الميتافيزيقية المتوارثة منذ أفلاطون وأرسطوطاليس حتى زمان هيدغر، بل وحتى من بعده، في بحر (الموجود) على حساب (الوجود) الذي طاله التغييب والهجران والنسيان القاسي.

يعتقد راعي الوجود – هيدغر – أن "الفلسفة هي أنطولوجيا فينومينولوجية كليَّة تنبع من هرمينوطيقا الدازين" (٣)، أو من تأويلية الدازين (Dasein). وفي ضوء ذلك، نراه يُميِّز بين الأنطولوجية العمياء والأنطولوجيا المبصرة أو الأساسية (Fundamentalontologie) الذي ينتصر لها هيدغر، لكنه يؤكِّد على التلازم بين الأنطولوجيا والفينومينولوجيا بقوله: "ليست الأنطولوجيا ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا" (٤)، تكريساً للدور المنهجي الكبير الذي لعبته فينومينولوجيا هوسرل في

عصره، لا سيما أنه أهدى كتابه الرئيس (الكينونة والزمان) إلى أستاذه إدموند هوسرل إجلالاً وصداقة وعرفاناً بالمحبة المتبادلة بينهما.

إن الفينومينولوجيا، من حيث المعنى الصوري، هي "البيان عمّا ينكشف انطلاقاً من ذات نفسه" (٥). هكذا يراها هيدغر، وهي أيضاً "كل إبانة عن الكائن كما ينكشف في ذات نفسه" (٦). أما الفينومينولوجيا من حيث المضمون فهي: "العلم بكينونة الكائن وذلك يعني أنطولوجيا" (٧). إلا أن هذا التشبُّث الوفي بالفينومينولوجيا لم يعف هيدغر من شق طريقه الخاص به في هذا المجال، ولذلك يطرح رؤية مختلفة عندما كان يهمُّ بالتأسيس لعلم الكينونة؛ فالفينومينولوجيا هي "طريقة الولوج إلى..، وطريقة التعيين المثبت لما يجب أن يكون موضوعاً للأنطولوجيا" (٨). وفي هذا المجال احتاج هيدغر إلى تحديثات مصطلحية أخرى تدور في فلك الفينومينولوجيا؛ فقد نظر في مصطلح الفينومان (Phänomens)، الذي يقصد به ذلك "المنكشف – في – ذات – نفسه = Sicb an – ihm – selbst – zeigende" (9). ومن ثم يتوافر على مصطلح فينوماني (Phänomenal)، ويعني به: "ما هو مَعطى وقابل للتبيين ضمن نمط ملاقاة الفينومان" (١٠). أما مصطلح فينومينولوجي بوصفه علماً (Phänomenologisch) فهو: "كل ما ينتمي إلى نمط الإبانة والتفسير، وما يشكِّل الجهاز المفهومي المطلوب ضمن البحث" (١١)، ما يعني، أن نمط الإبانة والتفسير يهتم بالبحث والدراسة وفق مفاهيم إجرائية في التحليل والمعاينة والفحص والتأمُّل.

يتضح هنا الفرق الجلي بين "الفينومان" و"دراسة الفينومان". ولما كان هيدغر سيطرح تالياً مفهوم الدازين (Dasein) بوصفه الأفق الوجودي للإنسان، فإنه يعتقد أن "فينومينولوجيا الدازين إنما هي هرمينوطيقا في الدلالة الأصلية" (١٢). وما هو مهم هنا هو أن هيدغر يأتي إلى عالم "الكينونة" عبرَ ثلاثة مداخل، هي: مدخل أنطولوجي، ومدخل فينومينولوجي، ومدخل هرمينوطيقي، وهي المداخل التي ستسهم في بناء رؤيته للكينونة، وبضمنها رؤيته للعلامات، وفق وعي سيميائي ينطلق من النَّظر في الكينونة والوجود عبر تجلياتهما الأنطولوجية التداولية، وعبْرَ الانشغال الأنطولوجي بهما وهما يسبحان في أفق الوجود والتوجُّد والإنوجاد.

إن ما فعله هيدغر هو أنه فكَّك بنية الأشياء على أساس مراتب وجودها من خلال وعي طبقات الوجود ومراتب حضورها؛ فزهرة أقحوان أو عشبة قرنفل أو شجرة أو ضوء قمر أو مسكن أو غرفة، وغير ذلك من الكائنات التي تمارس وجودها الكائن هناك، تكون قد قطعت أشواطاً من التصيُّر والتكوُّن حتى صارت على ما هي عليه من الكون، يقول هيدغر: "إن الكينونة تتمثَّل في أن الشيء يكون، وكيف يكون..؛ في الواقع، وفي القيمومة، والبقاء، والصلاحية، والوجود، وفي ثمة شيء ما.." (١٣). وفي هذا السياق يتساءل: "من أي كائن ينبغي أن يُستخلص معنى الكينونة؟ ومن أي كائن ينبغي لاستفتاح الكينونة أن يأخذ منطلقه؛ هل المنطلق هو أيٌّ كان أم لكائن معيَّن أولوية ما في بلورة مسألة الكينونة؟ أيٌّ منها هو هذا الكائن النموذجي؟ وبأي معنى له أولوية؟" (١٤).

لقد أخذ هيدغر على عاتقه تفكيك تاريخ الأنطولوجيا، وتحديداً تعرية الأنطولوجيا العمياء والمنحرفة منها، تلك التي لا توضِّح، وعلى نحو قبلي "معنى الكينونة، ولم تتصوَّر هذا الإيضاح بوصفه مَهمتها الأساسية" (١٥)، بغية تأسيس أنطولوجيا أساسية مُبصرة تكون بديلة عن الأنطولوجيا التقليدية؛ أنطولوجيا تتمحور حول الإنسان والكائن ووجودهما؛ أنطولوجيا تعي معنى ودور الكينونة، وتنصف وجودها الحر والحقيقي رغم إدراك هيدغر العميق والمسؤول معرفياً بأن "تصوُّر الكينونة لهو التصوُّر الأكثر إيهاماً" (١٦)، وهو إدراك واع لجوهر إشكالية الكينونة، ولتحديات إعادة الاعتبار لها بعد قرون من التهميش والهجران والنسيان.

بطانة الوجود

ليس الوجود كينونة جاهزة أو ماثلة أمامنا وإن كان كذلك، كما أنه ليس عالماً مُنغلقاً عصي الإدراك والفهم وإن كان يبدو كذلك أيضاً؛ فبمجرِّد فك أسر الوجود عن الجدران الميتافيزيقية المفارقة يصبح ممكناً التعامل مع الوجود ككينونة تتجلّى عبر مراتب وطبقات متعدِّدة. ولا أدري إنْ كان هيدغر قد قرأ ابن عربي أم لا؟ ولكن الذي أعرفهُ أن مسحة صوفية روحية تثوي في روحه وهو يفكِّر الموجود كوجود ربما

تحصَّلها من سورين كيركجورد (١٨١٣ – ١٨٥٥)، رغم أنه متح من فلهلم دلتاي (١٨٣٣ – ١٩١١) نزعة المباطنة والمكامنة في الوجود التي لا تروي عطشها أية معرفة مفارقة للوجود.

يحفل خطاب هيدغر الفلسفي بالكثير من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية ذات الدلالة الجديدة والمغايرة عن دلالاتها المعتادة حتى ليبدو لي أنه فقيه لغة مبرِّز. وكلّها مفاهيم ذات آفاق إجرائية ترتبط بمعنى الموجود كوجود في تجليات مراتبه المتعدِّدة، وبالفلسفة الأنطولوجية الأساسية التي رام هيدغر بناءها، ومن تلك المفاهيم:

(أولاً): الدازين (Dasein):

الدازين هو كينونة الهُناك أو الهوذاك أو الهوذا، أو الوجود – هناك أو الوجود المتعيِّن، أو الوجود – في – العالم، أو "الوجود المتمثِّل في حالة الإنسان من زاوية وجوده" (١٧)، وطرق كينونته أو "كينونة الإنسان" (١٨) كأفق وجود. ويرى هيدغر أن "لفظة دازين Dasein اختيرت بوصفها عبارة كينونة محضة من أجل تخصيص هذا الكائن" (١٩)؛ فليس "ثمَّة كينونة إلا طالما يكون الدازين" (٢٠). وهذا مؤشِّر واضح على تلازم بنيوي وعضوي بين الكينونة والدازين، رغم أن هذا الأخير "ليس له مضمون أو تعيين أنثروبولوجي]إناسي[، بل هو إشارة صورية إلى بنية كينونة محض" (٢١)، ويمكن لهذه البنية أن تتحقَّق وتتجلّى وتكون. ومثلما توجد كينونة إلى جانب كائن، يوجد أيضاً ما يسميه هيدغر بالدازين أو الهُوذاك أو الكيان أو كينونة الهُناك أو الكائن في أحد أركان موجوديته بحيث يكون دائماً أبعد من ذاته؛ فالشّجر هو دازين في أحد أركان موجوديته، والإنسان، والسماء كذلك.

كان هيدغر قد منح "الدازين" قيمة معينة تكمن في أنه "يفهم ذاته على الدوام انطلاقاً من وجوده؛ من إمكان ذاته، أن يكون أو لا يكون ذاته" (٢٢)، وعرَّفه أيضاً بأنه: "الكائن الذي هو نحن أنفسنا في كل مرّة" (٢٣)، وأعطى له منزلة "يتميَّز بها على أي كائن آخر" (٢٤)، ومن ثمَّ خصَّه بإمكانية التسآل (Fragen)، والتسآل هو: "بحث عارف عن

الكائن في أنه..، وكيف أنه كائناً..." (٢٥). ولما كان كل تساؤل يضمر فهماً ووعياً؛ فالإنسان هو دازين تساؤلي؛ إنه كائن مغرم بسؤال كينونته وكينونة الأشياء والكائنات والموجودات السابحة في مدارات وجوده. ليس هذا فقط، بل يملك هذا الكائن الدازيني "من بين ما يملك، إمكانية كينونة التسآل" (٢٦) أو التساؤل.

ورغم ذلك، كان هيدغر بحاجة إلى توضيح؛ فليس من الممكن أن نسأل الدازين عن ماهيته، وعن سماته وخصائصه، إنما يمكن أن نسأل عن طباع كينونته التي هي وجوه ممكنه له في كل مرّة. لهذا، نظر هيدغر في كل إمكانيات الدازين الخاصّة به، ووجدها من حيث مصدرها "إما قد اختارها الدازين بنفسه، وإما أنه قد وقع فيها،]أو[أنه قد نشأ عليها منذ أول أمره" (٢٧). أما مسألة تعيين الدازين فقد حسمها هيدغر بقوله: "إن الوجود هو الذي يعيِّن الدازين" (٢٨). وكل ذلك يعني أننا ندخل إلى عالم ما هو وجودي، وهو أمر يدعونا إلى النأي عن المعنى الفلسفي الدارج لما هو وجودي، ذاك الذي ستبنيه الفلسفة الوجودية على طريقة جان بول سارتر ومدرسته الوجودية (Existenzialismus) التي لمعت، وعلى نحو باهر، في الثلث الثاني من عقود القرن العشرين، إنما الوجودي الذي يقابله مصطلح (Existenziell) باللغة الألمانية أو خصائص الدازين الوجودية الأصيلة، على حسب المفردة الألمانية التي اشتغل عليها هيدغر، والذي جعل للدازين مفهومية وجودية معينة عندما قال: "نحن نُسمي فهم الدازين لذاته الذي يهتدي به بالفهم الوجودي" (٢٩).

ونحن نقترب هنا من حالة الدازين أكثر كونه يمضي صوب تشخيص حالته، ولكي يتم ذلك بسلاسة الفهم، اقترحَ هيدغر مصطلح وجودانية (Existenzialität) كمصطلح إجرائي يهدف إلى دراسة البُنى الأنطولوجية للوجود؛ تلك البُنى المترابطة على نحو وجوداني (Existenzial) كالفهم والقلق اللذين يتعلّقان بطابع الكينونة التي تتأسّس عليها أحوالنا الوجودية" (٣٠). أما الوجودانيات (Existenzialien) فهي "طباع الكينونة التي من شأن الدازين" (٣١)، والوجودانية هي بمثابة "هيئة كينونة الكائن الذي يوجد"(٣٢)

(Das existiert) في ضوء الأولويات التي يمتلكها الدازين، ومقارنة مع كل كائن آخر، أمسى "تواجده يتعيَّن بما هو الجذر الذي تصدر عنه إمكانية الأنطولوجيا الأساسية" (٣٣).

في هذا المنحى، يرى هيدغر وجود ثلاث أولويات للدازين؛ فالكائن الدازيني له أولوية أنطيقية، وأولوية أنطولوجية، وأولوية مزدوجة هي أنطيقية – أنطولوجية. إن هذه الأولويات، التي حفرها هيدغر في سطح بحثه عن معنى الكينونة، ورسّخها في عمق خطابه الفلسفي، تؤكِّد على أن "التحليلية الأنطولوجية للدازين بعامَّة هي التي تشكِّل الأنطولوجيا الأساسية، وأن الدازين يقوم مقام الكائن الذي ينبغي، من حيث المبدأ، وفي المقام الأول، أن يُساءل عن كينونته" (٣٤).

أخيراً، إذا كان الدازين يمتلك إمكانية أن يكون مع نفسه، فإنه يكون مع غيره أيضاً، وهذا ما تناوله هيدغر في محاضرته عن (مفهوم الزمان) التي ألقاها عام ١٩٢٤ قبل نشر كتابه (الكينونة والزمان)، والتي مهَّد بها لهذا الكتاب المفصلي في فلسفة القرن العشرين، والذي صدر عام ١٩٢٧، وتطرّق فيها – محاضرته – إلى العلاقة مع الآخرين بقوله: "الهوذاك/ الدازين هو الكينونة التي تتسم بالكينونة – في – العالم In – der – Welt – sein؛ فالحياة الإنسانية ليست ذاتاً عليها أن تُنجز حيلة ما من أجل دخول العالم؛ الدازين ككينونة في العالم تعني أن هذه الكينونة تُقال على التعامل مع العالم واحتماله في طريقة الإنجاز والتنفيذ والإكمال، وأيضاً التسآل والتعيين بطريقة التأمُّل والمقارنة. الكينونة في العالم تتصف بالانهماك والانشغال، إلى جانب ذلك، بالكينونة في العالم يكون الدازين موجوداً مع الكينونة – مع – الواحد – الآخر الكينونة بالمعية؛ امتلاك العالم ذاته مع الآخرين، ملاقاة الآخر، الكينونة مع الآخر على نحو الكينونة – من أجل – هذا الآخر Für – einander – sein، ومع ذلك يكون الدازين أو الهوذاك موجوداً قائماً بالنسبة للآخرين كمثل حجر لا يملك عالماً ولا يُنشغَل به. كما أن الكينونة مع الآخر في العالم، بل وامتلاك العالم ككينونة مع الآخر، له تعيين أنطولوجي مميَّز. إن النحو الأساسي لعالم الدازين، وتحديداً لامتلاك عالم مع آخر، هو]الكلام أو[الحديث Sprechen ملحوظاً

بعناية؛ [الكلام] أو الحديث هو الجهر في الحديث أو [الكلام] مع آخر حول شيء ما، وغالباً ما يأخذ وجود الإنسان في العالم موقعه من خلال الحديث"(٣٥) أو الكلام.

(ثانياً): القيمومة (Vorhandenheit):

تعني القيمونة حضور الشيء القائم أمامنا مباشرة. وفي الماضي كان المصطلح الدارج والمتداول هو عن هذا المعنى هو (Existentia)، إلا أن هيدغر رفض اعتماده كونه لا يعبِّر عن حقيقة ما يريده؛ فهذا المصطلح لا تكون له الدلالة الأنطولوجية التي يفكِّر بها هيدغر، كما أن دلالته لا تستوفي استحقاقات بناء جهاز مفهومي يتناسب مع أية أنطولوجيا أساسية ممكنه. ولذلك، فضَّل هيدغر استخدام مصطلح القيمومة (Vorhandenheit) الذي يختص بوصف الكائن القائم في الأعيان (٣٦).

ولا بد هنا من التمييز بين القيمومة التي تعني، كما أوضحنا، الكينونة القائمة أمامنا في الأشياء والأعيان المرئية والملموسة والمسموعة والمشمومة كالأشجار والتماثيل والشوارع، ولكن، وبحسب توضيح جون ماكوري، يشير هذا التعبير إلى "ذلك اللون الآخر من الوجود السّلبي أو التقبُّلي الذي سبق وأن سميَّناه بالوجود الملقى حولنا، بمعنى الشيء الذي يمكن أن يلتقي به المرء في العالم مصادفة" (٣٧)، بين ذلك و"الكينونة – تحت – اليد Zunandenheit"، وهو مفهوم سيرتبط بموضوع العلامات الذي سيعالجه هيدغر لاحقاً، والخاص بعالم الأدوات، تلك الأدوات التي نلاقيها على نحو ملموس ونستخدمها على نحو انشغالي عملي يومي.

(ثالثاً): التوجُّد أو الوجود (Existenz):

يظهر هذا المصطلح مخصوصاً للبشر، ويعني طريقة كينونة تجعل الهوذاك أو الدازين يسأل عن معنى الكينونة؛ فالأشياء تكون، أما الإنسان فوحده يوجد، وتلك خاصّة حرص هيدغر على تأكيدها، لاسيما أن مفردة (Existenz = توجُّد) لم تعد تعني "أن الشيء كائن"؛ بل تعني "طريقة كينونته"؛ ولذلك، ليس هناك أي تقابل بين الوجود

والماهية كما هو الأمر لدى الفلاسفة المثاليين، بل إن مصطلح (Existenz) هو نحوٌ من الخروج – إلى – الكينونة، الأمر الذي دفع هيدغر، تالياً، إلى رسمه بمقطعيه الأصليين (Ex – sistenz) أو (Ek – sistenz). إن التوجُّد هو إمكانية كينونة خاصّة تماماً بنوع من الكائنات هو نحن أنفسنا، كما أن Existenz تتعلَّق بالكائن الذي هو نحن من جهة ما نسأل عنه بحرف: من؟" (٣٨).

(رابعاً): الكينونة (Sein):

لم يقف هيدغر عند الكائن أو الموجود المتحقِّق (Seienden) كما هو منظور أو مرئي ومحسوس، إنما تجاوَز ذلك إلى غيره؛ فما "يكون قبل كل شيء هو الكينونة" (٣٩) ما يعني أن هيدغر توسَّل الطريق إلى الموجود كوجود من خلال الكينونة (Sein) المتوارية في رقادها الطويل، والتي لم تستفق منه بعدُ لكي تنظر إلينا، ونتعرَّف نحن إليها في تجلياتها. ولكن، ورغم رقاد الكينونة، فإن الكينونة لن تبقى محجوبة أبد الدّهر؛ ذلك أن الموجودات التي تظهر أمامنا تحقَّق، ضمناً، ظهوراً ما للكينونة، ويحدث هذا الأمر في حياتنا اليومية التي نعيشها كل لحظة، ويضرب هيدغر مثالاً على ذلك بظهور العشب والخضرة في الحدائق والمزارع والحقول والغابات؛ فعندما "ينبت العشب الأخضر في الحقل، في بداية الربيع، وتظهر الحقول خضراء، فإن قدرة الطبيعة وحيويتها تتجلّى عند هذا الظهور، غير أننا نتنزَّه في الحقول الخضراء من دون أن تظهر لنا الطبيعة نفسها بوصفها طبيعة، وحتى إننا، وعندما نشعر بحضور الطبيعة الحي، ندرك هذا الشعور في تصوُّر أو حتى في مفهوم يُحدِّده، فإنَّ جوهر الطبيعة يظل محجوباً من حيث إنه كينونة، أما اختفاء الكينونة هذه فهو، في الوقت نفسه، الطريقة التي بها تلتفت إلينا – الكينونة نفسها – أو تنتشر أمامنا في الموجود" (٤٠) كالخضرة والعشب.

إن حضور الأشياء والموجودات وتجلِّيها كالعشب والخضرة لا يلغي وجود الكينونة، وإذا كانت الكينونة متوارية عن أعيننا فإنها بالتأكيد موجودة؛ ذلك أن "الكينونة، وبنية الكينونة، تقعان ما وراء كل كائن، وكل تعيُّن يمكن أن يكون للكائن" (٤١). ومن نافلة

القول هنا إن هيدغر لم يغيب عنه مفهوم العلو (Transcendens) أو الترانسندنس، فهو يرى أن "الكينونة هي المتعال بإطلاق، وأن تعالي كينونة الدازين لهو تعال مخصوص من حيث إنهُ تكمنُ فيه إمكانية وضرورة التفرُّد الأشد جذرية، وكل فتح للكينونة، باعتبارها تعالٍ، هو معرفة ترانسندنتالية Transzendental"(٤٢).

ويوضِّح الدكتور عبد الغفار مكاوي قول هيدغر هذا بأن "فكرة العلو تقوم بدور هام، ولكنه علو مرتبط بطابع الإمكان الذي يعبِّر عن صميم ماهيَّة الإنسان؛ فهو لا يبلغ النهاية أو التمام أبداً، بل يحيا دائماً حياة كائن لم يكن بعدُ، لأنه يسعى إلى تحقيق إمكاناته، ولا بدَّ له أن يعلو فوق وضعه الحاضر باستمرار، وهذا العلو هو قانون أساسي من قوانين وجوده المرتبط بالمستقبل. ومع هذا، نحن نفتقد لدى هيدغر للعلو ذا البُعد الرأسي، إن صح التعبير، الذي نجده عند أفلوطين (٢٠٥ — ٢٧٠ م) أو عند فيلسوف معاصر لهيدغر مثل كارل ياسبرز (١٨٨٣ – ١٩٦٩). وأعتقد، إن لم أك مخطئاً، أن هذا العلو الرأسي الذي يتجه بالإنسان إلى الحقيقة العالية كان خليقاً بأن يخفِّف من وطأة القتامة والجهامة والمأساوية التي تشيع في عالمه" (٤٣).

يؤكِّد هيدغر، وهو يعيد اكتشاف الكينونة وقراءتها على نحو مغاير بوصفها حقيقة متوارية لكنّها مندسَّة على نحو تلقائي في كل ما يحيط بنا، وإن كانت محجوبة عنّا، يؤكِّد بأنه لم يغفل حقيقة أن ينظر إلى الكينونة بأنها "لا تُستنبط من التصوُّرات العليا، ولا تُستعرض من جهة التصوُّرات الدنيا" (٤٤). إن نظرة من هذا القبيل إلى ماهية الكينونة تجعل من هذه الأخيرة ذاتها "التصوُّر المفهوم بنفسه" (٤٥)؛ فالكينونة "إنما هي مفترضة سلفاً في كل أنطولوجيا" (٤٦)، وهي "أوسع مدى من أي كائن" (٤٧)، لكنّها أيضاً ليست "كينونة الكائن، بحدِّ ذاتها، كائناً" (٤٨)، ما يعني أن خضرة وعشب الحقل إنما هي كائنات وموجودات وأشياء تخفي كينوناتها، لكن كينونتها تلك ليست في ذاتها هي الكائنات أو الأشياء أو الموجودات رغم قول هيدغر إن "الكائن يمكن أنْ يُعيَّن في كينونته" (٤٩)، ولهذا، يمكن لكينونة خضرة الحقل أنْ تُعيَّن من جانب الطبيعة في الحقل، خصوصاً أن "الكينونة في كل مرّة هي كينونة كائن ما"(٥٠).

يتضح هنا التلازم بين وجود الكينونة والكائنات التي تُجلي الكينونة وتظهرها ماثلة في حضور ما؛ فكل "مفعول إنما ينبني في الكينونة، وينبعث إلى الكائن" (٥١)؛ وهو تلازم من شأنه تأصيل العلاقة بين الطرفين من دون أن يترك – هيدغر – أي مجال لسطوة أحدهما على الآخر في الظهور والتجلّي والحضور؛ فكل كائن أو موجود أو أي شيء؛ عُشب أو خضرة، تقبع وتثوي فيه كينونته القابلة للتخارج، ولذلك قال هيدغر: "إن كليَّة الكينونة إنما ينبغي البحث عنها فيما وراء جنس الكائن، البحث عنها]في ما هو أعلى[من ذلك؛ فالكينونة، وبنية الكينونة، إنما تقعان ما وراء كل كائن" (٥٢)؛ وكينونة العشب إنما تكمن وراء العشب ككائن، وكينونة الخضرة تكمن وراء ما هو أخضر اللون ككائن، وهكذا الأمر بالنسبة لكينونة الليل، وكينونة النَّهار، وكينونة الماء، وكينونة الصحراء، وكينونة الدار، وكينونة القصيدة، وكينونة الضوء، وغير ذلك من كينونات الأشياء والمشاعر والأحاسيس والعواطف والأهواء.

كل كينونات هذه العناصر تبدو متوارية، لكنّها مُمكن التوافر عليها بالإدراك الفينومينولوجي وبالوعي الهرمينوطيقي، بل وبالسهر على "ما يُنجز تجلّي الكينونة" (٥٣) للظفر بحضورها، وتلك بعض مهام الشُّعراء والمفكِّرين بحسب هيدغر، فضلاً عن البشر من غيرهم، وتلك أيضاً صورة من صور علاقة الكينونة بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالكينونة؛ فهذه الأخيرة تمتلك القدرة على جلاء نفسها، وهذا "الجلاء هو حقيقة الكينونة ذاتها..، وهي التي تُملِّك]أو تهب[نفسها للإنسان" (٥٤)؛ يقول هيدغر: "إنما في الفكر تأتي الكينونة إلى اللغة، فإن اللغة هي مسكن الكينونة، وفي هذا السَّكن يقيم الإنسان" (٥٥). وهنا سترتبط الكينونة بكائنين اثنين هما اللغة والإنسان، وهو ارتباط متعاضد يسمح بارتباط اللغة بالكينونة، والكينونة بالإنسان، وهذا الأخير باللغة؛ فبنية التعاضد المتشابكة هذه إنما تشتغل مع ثلاث كينونات تجلي ذاتها لغيرها بذاتها وبغيرها؛ فالفكر "يقبل دعوة الكينونة إليه حتى يقول حقيقة الكينونة، ويُنجز هذا القبول، والفكر، من ثم، هو الالتزام من قبل الكينونة بالكينونة" (٥٦)، لا سيما أن "الفكر هو الالتزام عبر حقيقة الكينونة ومن أجلها" (٥٧).

هذه بعض المفاهيم الأساسية لبطانة الوجود والكائنات والموجودات التي اشتغل عليها هيدغر وهو يعيد النَّظر في إشكالية الكينونة والوجود، ويحاول بناء فرادة خاصّة بمفهومهما، ويتوسَّل الخيط الهادي إلى عالم الكينونة وفق رؤية أنطولوجية فينومينولوجية هيرمينوطيقية متراكبة على نحو عضوي طبعت كل خطابه الفلسفي في شطره الأول (٥٨). وبالضرورة طبعت رؤيته للعلامات التي يمكن القول عنها إنها علامات أنطولوجية في وجودها أو حضورها.

نظرية العلامات

كان هيدغر قد شرع ببناء رؤيته في العلامات منذ من الصفحة التاسعة والثمانين من كتابه (الكينونة والزمان) بحسب الترجمة العربية لهذا الكتاب العمدة، وابتداءً من الصفحة الثامنة والعشرين وما بعدها من النّص في لغته الألمانية (٥٩)، وذلك عندما راح فيلسوف الغابة السوداء يتأمَّل ويناقش ويبني مفهومه للفينومينولوجيا الخاص به من خلال سكِّه لمفهوم الظاهرة أو (الفينومان = Phänomen)؛ الفينومان بوصفه المتجلِّي بذات نفسه، و"المنكشف – في – ذات – نفسه على أوجه مختلفة بحسب نمط الولوج إليه في كل مرّة" (٦٠). ولهذا، صنَّف هيدغر الفينومان إلى ثلاثة أشكال، هي: "أولاً: المعنى اليوناني الأصل، ويعني المنكشف والمتجلِّي بنفسه. ثانياً: معنى فرعي مشتق من الأول هو معنى الظاهر، والمتشابه، والشبيه الذي يتراءى لنا كأنه كذا..،. ثالثاً: معنى فرعي ثالث، ولكنه أكثر بُعداً عن الأول ذلك هو معنى المظهر أو مجرَّد المظهر كالمظاهر المَرَضيَّة، والأعراض الخارجية في الجسد على علَّة جسمية خفية" (٦١).

وهكذا ينبهنا هيدغر إلى أن الفينومينات "لا تكون مظاهر أبداً، إنما المظاهر هي محتاجة دوماً إلى الفينومينات أو الفينومات؛ فالفينومان هو المتجلِّي بذات نفسه، والمستقل في تجلِّيه بنفسه، لكن المظهر بالمعنى السائد هو مظهر عن شيء ما. ومن حيث تاريخ الفلسفة، يناقش هيدغر مفهوم "الظاهرة" لدى الكانطيين أو اتباع الفيلسوف

الألماني إيمانويل كانط، وينتصر للمعنى الفينومينولوجي الذي قدَّمه إدموند هوسرل، وحيث يبقى الأول صورياً، فإن الثاني عيني" (٦٢).

إن مجرَّد دخول هيدغر إلى عالم تجليات الكينونة من خلال مفاهيم مشيّدة لهذا الغرض مثل: الظاهرة (Phänomen)، والظاهر (Der Schein)، والمظهر (Die Erscheinung)، ومجرَّد المظهر (Erscheinubg)، وبالتالي الظهور (Scheinen)، والتمظهر (Das Erscheinen)، والمتظهِر (Das Erscheinende)، مجرَّد ذلك، يكون – هيدغر – قد ولج حالات تستبطن بنية سيميائية خاصّة بالموجودات سرعان ما ستتحوَّل إلى علامات دالة على معنى معيَّن وهي تتجلَّى كتوجُّدات في مجرى الكينونة أو الوجود، خصوصاً، وبحسب هيدغر، إن كل "الإشارات، والأعراض، والرموز إنما لها البنية الأساسية الصورية للتمظهُر، مع أنها، أيضاً، مختلفة فيما بينها" (٦٣).

كانت فينومينولوجيا إدموند هوسرل تمضي إلى الداخل؛ تمضي نحو ماهيات الأشياء والظواهر وهي تمكث في الذهن والعقل والمخيال كظواهر حتى تنطبع العلامات بطابع كل ذلك، بينما فينومينولوجيا هيدغر تتصوَّب عكس ذلك؛ فهي تمضي نحو الخارج؛ نحو الوجود أو الكينونة أو التوجُّد في تجلياتها وتمظهراتها وتواجداتها كموجودات ذات دازين في أفق الحياة المرئية، والمهمة المطلوبة إنما هي "انتزاع الحقيقة من الفينومات" (٦٤) ليس كماهية متوارية، إنما الحقيقة كتجلٍّ؛ ذلك أن "وجود الفينومان [أو الظاهرة] هو أكبر من أي مظهر جزئي له، ومهمّة الأنطولوجيا الفينومينولوجية هي أن تكشف لنا ما هو هذا الوجود" (٦٥).

الانكشاف

ومن هنا، يعكف هيدغر على تأمُّل حالة الانكشاف (Das Sichzeigen)، وحالة اللا – انكشاف (Ein Sich – Nich – Zeigen) استناداً إلى تجلِّي الكائن أو الفينومان الذي عرَّفه هيدغر بأنه "المتجلِّي، والمنكشف – في – ذات – نفسه" كما أسلفنا إتيانه، وهو "فينومان في المعنى الأصلي الصميم" (٦٦) أو الكينونة الأصيلة للكائن أو الموجود؛ فالقمر المنير ينكشف على

أوجه عدّة؛ ينكشف كهلال، وينكشف كبدر، وأخيراً ينكشف كمحاق، والشمس كذلك تنكشف صباحاً في إشراقة خجولة، ومن ثم، وفي منتصف النهار، يتقوى ضياؤها وتزداد حرارتها حتى تتوارى إلى سرير غيابها اليومي عند المساء. ومن الكائنات ما ينكشف ليس بذات نفسه إنما بما يتراءى (Aussehen) به للآخرين؛ فالغيوم المعتمة بالنسبة لي علامة دالة على الحزن، لكنّها بالنسبة للفلاح صاحب الحقل علامة دالة على الفرح لأنها تنبئ بمجيء المطر الذي يروي عطش الأعشاب في مزرعته. بالإضافة إلى ذلك، هناك من الكائنات ما ينكشف كشيء إلينا لكنه ليس ذلك الشيء نفسه، ومثال ذلك السراب الذي نتخيَّله ماء ونحن نقود سيارتنا في شارع ممتد بطوله إلى أفق بعيد. وهكذا تنكشف الكائنات من حولنا في مجرى ما يظهر بنفسه كاملاً أو يتراءى لنا أنه هو أو يظهر لنا على أنه شيء بينما هو ليس ذلك الشيء ذاته، إنه عالم من الانكشاف والترائي والظهور والحجب واللا - حجب الذي يحضر كموجودات علاماتية مختلفة الأوجه.

في هذا الاتجاه، يضعنا هيدغر عند الفرق بين الذي ينكشف واللا - منكشف، ويجعل من "المظاهر المرضيَّة" التي تعرض لكائن ما، وليكن الإنسان الذي تظهر عليه تورمات في جسده، تلك المظاهر العليلة تنكشف لنا مرئياً بوصفها علامات دالة على متغيِّر جسدي ما، متغير مُضمَر ألا وهو تلك الاضطرابات البيولوجية القارة في داخل الجسم التي تظهر كعلامات في سطح الجسد من دون أن تكون منكشفة بذاتها. وبذلك، يعتقد هيدغر أن "المظهر، بما هو مظهر عن شيء ما، لا يعني أن شيئاً قد انكشف بذاته، بل أنْ ينبئ شيء ما، لا ينكشف، عن نفسه، عبر شيء ما من شأنه أن ينكشف، ما يعني أن التمظْهُر هو ضرب من اللا - انكشاف" (٦٧) أو هو انكشاف منقوص.

مع هذا النّص، نجد أنفسنا في صميم عالم العلامات لدى هيدغر، ولعل عبارة "عبر شيء ما من شأنه أن ينكشف" تنقلنا على الفور إلى التوجُّد العلاماتي غير المباشر أو إلى الوسيط العلاماتي (غير المباشر أو التوسُّط = Mittelbaren)، فما يعتمل داخل الجسم من خلل بيولوجي يتوسَّل بما له من إمكانية كشف غير المكشوف؛ فغير المكشوف، أو غير المنكشف، هو حالة متوارية عن الأنظار، ثاوية وقابعة في داخل ما، حالة غير قادرة

على الانكشاف بنفسها وفي نفسها، فتتوسَّل بعلامة تُظهرها، وتحقق ظهورها أو بعض ظهورها، إنه نظام استعاضي واستعاني من الظهور حتى لتبدو العلامات أو الشيء الوسيط – العلامة – الذي من شأنه الانكشاف لتوصيل ما يريد إشهاره والإنباء عنه الألم أو العطل البيولوجي أو الحياوي الثاوي في الداخل، أي: ذلك الداخل الذي يروم الانكشاف عبر وسيط علاماتي أو عبر توجُّد علاماتي.

وبغض النَّظر عن قيمة العلامة من حيث أصالتها أو عدم ذلك، تبقى – العلامة – هي علامة ذات كينونة متحقِّقة توجُّداً؛ فالقمر والشمس والغيوم والألم في الجسد، كل واحد منها يمتلك في داخله مُحيلاً (Das Verweisende) يُنبئ عن حالة خاصّة به، وبذلك فهو مُرسِل يسعى لإيصال رسالة يريد أن يتوجَّد بها، وهذا المحيل، إذا ما أنبأ بذاته، وعلى نحو منكشف أو غير محجوب بذاته، فإنه سيكون فينوماناً أصلياً يُعبِّر عن كينونته ورسالته الأصلية في الظهور التام والحضور الشامل إذا رام ذلك أصالة؛ أما إذا لم ينكشف بنفسه فعندها سيلجأ عبْرَ التوجُّد العلاماتي إلى علامات؛ علامات تعبِّر عن كينونته ورسالته وطموحه في التوجُّد والحضور، وهو تعبير لا يمتلك من الأصالة سوى وجه من وجوهها؛ فالقمر وهو هلال بالتأكيد ليس هو كل القمر، ما يعني أن المحيل لغيره – القمر – له إمكانية الانكشاف سواء على نحو أصيل أو غير أصيل، وانتفاء الأصالة في أي انكشاف لا يعني انتفاء الحاجة إلى الوسيط العلاماتي أو العلامات؛ ففي معرض نقاشه لمفهوم (اللوغوس = Logos)، راح هيدغر يبتعد عن فهم هذا – اللوغوس – في ضوء فكرة المطابقة بين الحقيقي وغير الحقيقي أو بين الصادق والكاذب، بل ويقترب من فهمه الخاص به في ضوء ثنائية الانحجاب والانكشاف، وهي جدلية، وإن كان هيدغر لا يُحب هذه المفردة، تتطلَّب المزيد من حالات التراثي، والتمظهر، والإبصار، والتسمُّع، وكلها تجليات للعنصر الفيزيائي كما نراه ونحس به في العالم الخارجي التي تداهمنا كينونته محجوبة مرّة ومتنكِّرة مرّة أخرى في ظهورها، الأمر الذي يتطلَّب إيضاحاً، والإيضاح لا يُعالج إلا "ضمن إبانة وإشارة" (٦٨) كما يقول فيلسوف الكينونة المنحدر من قرية ريفية طرفيَّة عاش فيها ردحاً من حياته قبل أن يلج المدينة فيلسوفاً واعداً.

إن الحديث عن كينونة الكائنات في انكشافها أو توجُّدها واختفائها أو في تجليها وتواريها، قاد هيدغر إلى بناء مصطلح الكينونة – في – العالم (In – der – Welt – sein) كما ذكرناه سابقاً، ومن ثم إلى بناء مصطلح الكائن داخل العالم (Das Seiende Innerhalb der Welt)، الذي يعني "الأشياء؛ الأشياء الطبيعية والأشياء ذات القيمة" (٦٩)، والطبيعة، المشار لها في المقتبس السابق، هي: "كائن يلاقينا داخل العالم؛ كائن قابل للكشف عنه بطرق ومراتب متباينة" (٧٠). إلا أن هيدغر لا يفهم "العالم" بمعناه المعتاد بوصفه مجرَّد الوجود الطبيعي المنظور على نحو مباشر أو العالم بمعناه الأنطيقي (Ontisch) الخاص بالموجودات العينية ذات الحضور القائم أمامنا في العالم على طريقة ما – ينتمي – إلى – العالم (Weltzugehörig)، أو على طريقة ما – هو – داخل – العالم (Innerweltlich) (71)؛ بل العالم بمعنى العالمية (Weltlichkeit)؛ العالم بوصفه "طريقة كينونة من شأن الدازين" (٧٢)، والعالمية التي هي من "شأن العالم بعامَّة"، هي مفهوم أنطولوجي يعني "البنية الخاصّة بعنصر مقوِّم للكينونة – في – العالم" (٧٣)؛ كما أنه مفهوم يتراصف، تعاضدياً، مع تأكيد هيدغر على أن "العالمية ذاتها هي وجودانية" (٧٤). وما بين العالمية والوجدانية ينبغي أن نتعلَّق، يقول هيدغر: "إنما بالكينونة – في – العالم اليومية ينبغي أن نتعلَّق، وبالاعتماد الظواهري عليها إنما ينبغي لشيء ما من قبيل العالم أن يتأتى للبصر" (٧٥). ويتضح هنا، أن هيدغر لا يُريد التفريط بعالم المرئيات أو التوجُّدات المنظورة، لكنه لا يقف أيضاً عند حدود هذا (العالم) فقط، بل نراه يستعين ببناء بمصطلح آخر هو مصطلح العالم – المحيط (Umwelt) الذي يبحث عن "عالمية العالم – المحيط من طريق تأويل أنطولوجي للكائن المُلاقي – أول – الأمر – داخل – العالم – المحيط" (٧٦)؛ عالمية العالم التي يسميها هيدغر "التعامل داخل العالم ومع الكائن الذي داخل العالم" (٧٧)؛ ذلك التعامل أو الانشغال بوازع السؤال الفينومينولوجي الذي

"ينصب على كينونة الكائن الذي يلاقينا ضمن انشغال" ما (٧٨) كالطرق بالمطرقة أو لمس التفاحة بأصابع الكف.

الأداة

تبدو فكرة "التلاقي" ذات أهمية كبيرة بالنسبة للعلامات لدى هيدغر بحيث لا تختلف عن فكرة "الانشغال" لديه، فكلتاهما تشير إلى حالة الفعل الملاقي، الفعل المنشغل، فلكي نفتح الباب، أيَّة باب، لا بدَّ من مسك مقبضها، ومسك مقبض الباب هو انشغال وتلاقي بين عنصري حالة، ويسمي هيدغر الكائن الذي يلاقينا عند الانشغال بـ "الأداة 79) "Das Zeug)؛ فعندما تكون الكتابة انشغال يكون القلم أداتها، والمخيط أداة الخياطة، وغير ذلك. إلا أن هيدغر ينتقل من الأداة شطر "الأداتية" (٨٠) بوصفها نمط كينونة في عالم الانشغال والملاقاة والتلاقي، فهو يريد "وصف نمط كينونة الأشياء التي نستعملها ككائنات يومية داخل حقل انشغال عيني هو نفسه نمط من الفهم لمعنى الكينونة في العالم" (٨١).

ليس هذا فحسب، بل نراه يتحدَّث عن "كينونة الأداة" بوصفها "شيء ما مجعول من أجل – Um 82) "Zu)؛ فالقلم مجعول من أجل الكتابة والخط والرسم، وتلك فوائده المنفعية المباشرة، ومرونة الأصابع في تقشير الباذنجان أو التفاح هي أداة مهارة، وكل هذه الأدوات وغيرها تمثّل بـ "الجملة الأداتية]الاستعمال[Verwendbarkeit" بحسب هيدغر أو بقدرة الاستخدام التي هي "شبكة من الإحالات الواحدة على الأخرى بحيث توفر الشَّرط الأدنى لظهور معنى العالم بالنسبة للدازين اليومي" (٨٣).

في بنية "مجعول من أجل" تكمن الإحالة (Verweisung)؛ إحالة لشيء ما على شيء ما، فثمَّ انتماء متعاضد بين (أداة ما) و(أدوات أخرى) توجد في فضاء انشغالي واحد، يقول هيدغر: "إن الأداة تكون دوماً انطلاقاً من الانتماء إلى أداة أخرى" (٨٤)؛ فالقلم، والحبر، والورق، والمسند، والمنضدة، والفانوس، والأثاث، والنافذة، والأبواب، هي شروط العيش في غرفة بالنسبة للكاتب أو الباحث، فهذا الشَّخص الخلاق، وعندما يكتب، لا

يستخدم كل هذه الأدوات من أجل مجرَّد العيش بين جدران أربعة، ولا يعيش فيها بوصفها بناء هندسياً، إنما كحجرة للعيش، وذلك هو نمطها الأداتي، لكن تبقى أدوات الغرفة المجعولة للكتابة يحيل بعضها على غيرها في نمط انشغال مخصوص كنمط الكتابة على سبيل المثال.

يُسمي هيدغر جنس كينونة الأداة "الكينونة – تحت – اليد Zunandenheit(٨٥)، ويورد مثال على ذلك بـ "المطرقة" التي يستخدمها الإنسان في طرق الحديد أو الخشب أو الجدران؛ فالمطرقة لا تعلم ما تنشغل به لكنّها تتجلَّى لنا في فعلها ألا وهو "الطَّرق" الذي يتملَّك كينونة هذه الأداة، والطَّرق كخاصّة لهذه الأداة أو أي أداة أخرى ممثلة، هو "الكينونة – في – ذاتها"، كما أن الطرق يلاقينا بحسب نوعيته وأصالته إذا ما استخدمناه بمهارة عالية لكي يحقِّق جنسه الخاص به ألا وهو "الكينونة – تحت – اليد" التي تشير إلى الانشغال بعالم الأدوات، وهي تختلف عن مجرَّد كينونة الأشياء القائمة أمامنا.

الإبصار والإحالات

في عالم "الكينونة – تحت – اليد"، ينتقل هيدغر من مجرَّد "التحديق" في ما هو تحت اليد من أدوات منشغلة بها اليد إلى الإحاطة أو التبصُّر (Die Umsicht)، فكينونة "ما – تحت – اليد" لا تنكشف بمجرَّد التحديق المباشر (Augenblick) أو بمجرَّد النظر، وهي اللحظة التي ينطلق فيها (Augenblick)، في جسمية أدوات ما تحت اليد أو حتى في حركتها ونشطاها، إنما تنكشف عبر نمط معرفة هو نمط التبصُّر أو "نمط الإبصار الخاص به الذي يهدي أعمال اليد، ويزودها بالثقة النوعية التي لها"، ذلك الإبصار الذي يجعل كينونة ما تحت اليد أصيلة في حضورها من خلال الممارسة التي، وبدورها، تجعلنا نلاقي "كينونة – ما – تحت – اليد" على نحو أصيل وحقيقي وفق "إحالات" متبادلة من التلاقي المبْصر بين الإنسان والأداة. ومن خلال العمل، تتضح بنية الإحالات؛ فإنتاج الحذاء غايته الانتعال، انتعال الحذاء، وتلك علاقة إحالة، وإنتاج الساعة غايته قراءة الوقت، وتلك علاقة إحالة، ففي العمل والإنتاج "تكمن الإحالة، في الوقت نفسه، على

المواد"(٨٧) الموجودة بالعالم المحيط بنا في قيمومتها المحضة التي لها بذاتها؛ المواد التي يُرفع عنها الحجاب من خلال إبصار وفهم وإدراك كينونتها عبْرَ الخروج التدريجي لـ (كينونتها)، ومن خلال نفاذ متبصِّر لإحالات متنوِّعة، فعندما نستخدم (ساعة اليد) لقراءة الوقت إنما "تكون طبيعة العالم – المحيط هي أيضاً تحت – اليد Mitzuhanden"(٨٨)، ويجري ذلك في تعاضد ضمني.

لقد جعل هيدغر "الإحالة" مفهوماً مركزياً في فلسفته للعلامات بوصفه فعلاً ناشطاً يوتِّر العلاقة بين الأدوات ومنْ ينشغل بها توتيراً منتجاً، وبين الكينونة – ما – تحت – اليد، والعالم – المحيط، بل وحتى العالم العمومي الذي ينكشف بتعاضد كل هذه الكينونات والعوالم من خلال الانغماس والانشغال بنظام من الإحالات المتبادلة ذات الوجود التواصلي الذي تتلاقى عنده الأشياء والكائنات وهي تسبح في بحر كينونة التوجُّد، وتتجلَّى كانشغالات وأفعال مستمرّة في الاستدراج والحضور. ولكن، ومع ذلك، تبقى "الإحالة" ذات أفق تعييني أو تشخيصي، خصوصاً أن "بنية كينونة ما – تحت – اليد، من حيث هي أداة، إنما تُعيَّن من طريق الإحالات" (٨٩)، لكن هيدغر لا يرى الإحالات أنها "معتبرة"، إنما هي "هناك، متى]ما[وضعنا أنفسنا تحتها من خلال الانشغال" (٩٠)، وهي، أياً كانت، لا قيمة لها من دون "التبصُّر" فيها وبها؛ فالانشغال تحت سطوة الإبصار أو التبصُّر هو وحده الكفيل بجعل كينونة الأداة ممكنة الحضور ككينونة توجُّد، بل وحده الكفيل أيضاً بجعل "المركَّب الأداتي" ممكن التوجُّد وهو يحمل، ضمن إحالات مفكَّر فيها أو إحالات مبصرة، كينونة العالم بعالميته كلها، وتحقيق ما يسميه هيدغر بالفتح (ErschlieBen)، ومن ثمَّ يسميه مفتوحية (Erschlossenheit) العالم.

أنواع العلامات

إن أغلب مصطلحات ومفاهيم هيدغر المنظورة أعلاه تندفع شطر ما هو مرئي وملموس وممكن التعامل معه، وكل ذلك يعني أن فيلسوف الغابة السوداء كان يمهِّد الطريق للنَّظر في العلامات ضمن جمهرة مفاهيم ذات دلالات ومراتب أنطولوجية تحيط

بجوانب حسية كمفهوم الكينونة تحت اليد، ومفهوم القيمومة، ومفهوم التوجُّد، وغيرها من المفاهيم الأخرى التي ترسم أنطولوجياً توجّدات تنفتح فضاءاتها على نحو تواصلي، وتكوِّن بعضها بعضاً من باب الخروج والانكشاف والتجلّي وليس من باب الأصل والنسخة أو من باب الماهية الثاوية خلف الوجود أو الموجود على طريقة أفلاطون وديكارت وبقية المثاليين، ولا من باب الهويَّة وتمثيل الهويَّة أو إدراك الأصل المفارق كنموذج ما ورائي أو نموذج منفصل عن التوجُّد تحت اليد. ومن هنا، سيأتي خطاب هيدغر السِّيميائي لصيق ما تحت اليد بحسب النماذج العلاماتية التي سيقدّمها، وفي الوقت نفسه ضمن كل العلاقات والإحالات ذات التكريس الوجودي بعيداً عن معناها السارتري أو مفهمة جان بول سارتر ومدرسته الوجودية لها.

تمثل الفقرة ١٧ من كتاب (الكينونة والزمان) حقلاً مخصَّصاً لدراسة العلامة (Zeichen) = (The Sign) في فلسفة مارتن هيدغر، وتحديداً عندما اعتبر "كينونة – ما – تحت — اليد" أداةً أصبحت أحد مقوِّمات عالمية العالم المشتَغَل عليه كـ "عالم – محيط" ضمناً، وهو الطريق إلى فهم كينونة الكائن داخل العالم. ولذلك، لم يجد هيدغر بُداً من أجل فهم واضح لهذه المسألة سوى التركيز، مرّة أخرى، على "الإحالة" التي وجدها تنجلي أكثر فأكثر في عالم العلامات الذي هو عالم أدوات في أحد وجوهه الأنطولوجية؛ فكل "علامة" هي "أداة"، لكن هيدغر لا ينظر إلى العلامات من حيث أنواعها، إنما من حيث كينونتها أو من خلال "كينونة – العلامة على.." (٩١) كذا. ويتطرَّق إلى مفهوم التضمُّن أو الإضافة (Ein Beziehen) وعلاقة ذلك بالعلامة؛ فالعلامة ككينونة "يمكن أن تُصاغ على نحو صوري في نوع من الإضافة بحيث إن بنية العلامة ذاتها قد توفِّر خيطاً أنطولوجياً هادياً من أجل تخصيص كل كائن بعامَّة" (**المصدر نفسه**: ص ١٧٠).

إنها لوظيفة كبيرة يصوّبها هيدغر إلى العلامة وهي منهمكة في مجرى الوجود تتصيَّر وتتوجَّد وتكون كإضافة في عوالم أنطولوجيا الوجود؛ فالعلامات، وفي طابعها الأداتي، تتمثَّل في الإشارة (Zeigen) وهي تظهر، ومن علاماتها على سبيل المثال: "معالم الطريق، وحجر الحدود، وكرة العواصف الخاصّة بالملاحة، والأعلام، وعلامات الحداد" (٩٢). فهذه

كلها إشارات علاماتية يمكن أن يُعدُّ فعلها "نوعاً من الإحالة" (٩٣)؛ الإحالة بوصفها ذلك الفعل الذي يطوي ضرباً من ضروب "الإضافة"(٩٤).

إن نوع الإحالة يختلف ويتباين بين العلامات والرموز والعبارات والدلالات؛ فالعلاقات بين الأشياء كثيرة ومتنوِّعة، وإذا كانت كل إحالة هي علاقة، فإنه ليس كل علاقة هي إحالة، وإذا كانت كل إشارة هي إحالة كعلامة "المرور الحمراء" التي تحيل على التوقُّف في السير، فإن ليس كل فعل إحالة هو فعل إشارة؛ ذلك أن استخدام "المقدحة" لا يعني حصراً إشعال النار في التنور، فهذا الاستخدام لا يتضمَّن أية إشارة إلى شيء، ولكن لو كان أحد من الناس قد تاه في صحراء خالية من البشر، وفي صيف قائض، وأشعل النار ليلاً ليس لكي يتدفّأ بحرارتها إنما ليدلّ الآخرين على مكانه في الصحراء الموحشة، وعندها تصبح النار أداة إشارية دالة على إحالة وجود صاحبنا التائه في الصحراء.

كان هيدغر يعي تماماً التنوُّع في عالم العلامات؛ فعلى سبيل المثال هناك المؤشِّر (Anzeichen)، والأمارة (Vorzeichen)، والتذكرة (Rüchzeichen)، وشارة التنبيه (Merkzeichen)، والسِّمة المميزة (Kennzeichen)، وهناك أيضاً باقة من العلامات لا بدَّ من تمييزها وهي: الأثر (Spur)، والبقايا (Überrest)، والنّصب التذكاري (Denkmal)، وشهادة الشاهد (Zeugnis)، والرمز (Symbol)، والعبارة (Ausdruck)، والمظهر (Erscheinung)، والدلالة (Bedeutung).

في ضوء ما سبق، يمكن تعريف العلامة بأنها أداة إشارية. ويمكن القول عن الإشارة إنها الطابع الأداتي للعلامة، وأن فعل الإشارة، وهي تظهر، يمارس نمطاً من الإحالة؛ فارتداء الثوب الأسود اللون هو علامة على الحزن لوفاة شخص ما نحبه ونشعر بافتقاده عندما رحل، وقد يكون في ارتداء الثوب الأسود اللون تضمين دلالي للموضة، لكن هذا الاستخدام أضعف من الناحية العلامية أو العلاماتية مقارنة بدلالة الحزن على وفاة شخص ما قريب أو صديق للشخص الذي يرتدي السواد.

وفي الحقيقة، لا تختلف علامات الطريق التي تشير إلى تنظيم مرور السير سواء للمركبات أو المارَّة، فهي أدوات علاماتية "داخل العالم، وضمن جملة المركَّب الأداتي

لوسائل النقل وقواعد المرور" (٩٥)، بمعنى أنها تشير إلى دلالة تنظيمية للسير في الشوارع، وذلك هو مركَّبها الأداتي الخاص بعلامات تنظيم السير في كل مكان بالعالم. كما أن كل إشارة لا تتم إلا بفعل إحالة، وكل إحالة هي من نمط "الذي – لأجله" (٩٦)؛ فالإشارة، وهي تظهر، تحيل على دلالة ما فيها من قدرة على الإحالة، وكل شيء من هذا القبيل يمضي نحو غاية، وهذا يذكِّرنا بالفيلسوف إدموند هوسرل الذي قال بفكرة القصديَّة (Intention)؛ فللوعي مقاصده وهو يتحرَّك ويتجه نحو موضوع ما، ذلك أن "الإشارة متقوِّمة بالإحالة" كما يقول هيدغر (٩٧). وكل هذه الفاعلية تتم داخل عالم العلامات حتى ليبدو نشاط العلامة هذا بمثابة النحو الداخلي فيها.

إن "المطرقة" لا يمكن أن تكون علامة، لكن يمكن لهذه الأخيرة – العلامة – أن تشارك المطرقة في الأداتية، وهذا لا يعني أن العلامة كأداة لا يمكن أن تصبح علامة ذات قيمة، فهي، ولكي تحظى بهذه الشرفية، على أداتيتها أن تتحوَّل إلى وظيفة إشارة؛ فالسيف أداة، لكنه سيتحوَّل إلى علامة إذا ما حقنت دلالته بقيمة إشارية كأن يكون ذكرى للقوة والشجاعة والبسالة، وهنا ستختلف طبيعة الإحالة، لا سيما أن هيدغر يفرّق بين "الإحالة كجدوى"، و"الإحالة كإشارة"، وهذه الأخيرة هي الأهم لديه، فالسيف، في حدَّ ذاته، هو أداة أنطيقية لها إحالتها الجدوائية أو منفعتها التي لها تلك التي تكمن في استخدامه أثناء الحرب للدفاع عن النَّفس أو قتل العدو، لكنه، وعندما يكون رمزاً للقوة والشجاعة والبسالة، تمسي كينونة إحالته ذات طابع إشاري يمكن من خلاله أن يتحوَّل إلى علامة ذات إشارة مُحالة على قيم القوة والشجاعة والبسالة، علامة تُحيل على هذه القيم. ولذلك يؤكِّد هيدغر بأن "العلامة تمتلك صلة خاصّة، بل ومتميزة، مع نمط كينونة الجملة الأداتية التي تحت – اليد داخل العالم في كل مرّة، و[كذلك ترتبط] بجنس العالمية الذي لها" (٩٨).

لقد نظر هيدغر في الطابع التداولي للعلامة، ويبدو لي أنه كان مجبوراً على ذلك لأن العلامة لديه هي في العالم الذي نعيش فيه وليست مجرَّد مفهوم ذهني ماهوي أو ما ورائي مجرَّد يطلب التحقيق، فهو يفترض وجود "جنس التعامل المناسب مع أداة

الإشارة" (٩٩)، إنه جنس الملاقاة؛ فمفعول علامات المرور ينتهي بنا إلى التنحّي أو التوقُّف، وهذا هو مؤدّاها الواقعي أو الفعلي، ذلك أن "العلامة تتوجَّه بالخطاب إلى كينونة – في – العالم على نحو مخصوص" (١٠٠)، ليس لمجرَّد النَّظر أو الملاقاة المحض أو مجرَّد التلاقي من أجل التلاقي، وكذلك ليس من أجل مراقبة حركة السَّهم في علامات المرور؛ يمين، شمال، جنوب، غرب، على سبيل الاستمتاع بالمرئي في السهم ووجهاته، إنما هي "تفوز بتوجيه ما داخل العالم – المحيط"، بل وتتوجَّه "إلى التبصُّر الذي من شأن التعامل المنشغِل" (١٠١). وبذلك يكون التعامل مع العلامات هو تعامل عمل واشتغال يهدف إلى إنتاج فعل وممارسة تختلف من علامة إلى أخرى وبحسب نوعها وخطاب توجُّدها الذي لها.

كان تفكير فيلسوف الكينونة بالعلامات ضمن بُعدها التداولي – حسب فهمنا المعاصر لهذا المفهوم – قاده إلى الحديث عن العلامات العُرفية (١٠٢)، وذلك عندما قال: "قد يصبح الطابع الأداتي الأخص للعلامات جلياً من خلال إنشاء علامات Zeichenstiftung أو التأسيس للعلامات، وهو إنشاء يتم ضمن وانطلاقاً من رؤية سابقة متبصِّرة تحتاج إلى إمكانية تحت – اليد حتى يتسنى لها في كل وقت، وبواسطة شيء تحت – اليد، أن تعلن لنفسها العالم – المحيط من أجل تبصرة" (١٠٣). وهذا يعني، أن إنشاء العلامات العُرفية يستعين بما تحت اليد من موادّ كائنة أو ممكنات مواد كائنة لكي تكون كيانها بطابع أداتي لافت للنَّظر والملاقاة، ووفق منحى عرفي كأن تتفق شريحة من الناس على اختيار "علامة الجمجمة" كمؤشِّر على الخطر في مكان ما أو اختيار أربعة أحجار بيضاء وتوزيعها على مساحة ما مستطيلة من الأرض كمؤشِّر على مساحة محدَّدة مخصوصة التوجُّد لشخص ما أو لغرض تداولي ما، بل إن "علامات المرور" أصلاً هي علامات عُرفية منشئة لأغراض تنظيم السير بوصفه جملة أداتية أو سياق تنظيم مجتمعي وخدمي.

ومن بين العلامات العُرفية التي يعرض لها هيدغر علامة العقدة؛ "العقدة في منديل الجيب بوصفها شارة تنبيه" (١٠٤)، وهي من العلامات التي تشغل البشر في حياتهم

اليومية وتحديداً الشَّخصية منها، لكنه، وفي الوقت ذاته، يمكن أن تكون هذه العلامة خاصّة بمنشئها فقط، لكنّها يمكن أن تكون بدلالات متعدِّدة بالنسبة لغيرها.

ومن العلامات العُرفية أيضاً يناقش هيدغر علامة "ريح الجنوب التي تعتبر في فلاحة الأرض أمارة على المطر" (١٠٥) كأمارة طبيعية يُتعارف عليها في مجتمع الفلاحين والمزارعين، لكنه ينظر في كينونتها من حيث توجُّدها؛ فلو لم تكن الأرض المحروثة لغرض الزرع والغرس لما كان لريح الجنوب دلالة خاصّة تقال على المطر، فهذا النوع من الرياح يوجد في أمكنة كثيرة منها الصحراء غير القابلة للزرع والفلاحة، ما يعني الشروط الطبيعية، وضرورات الحياة البشرية، تُسهم في بناء هكذا علامات طبيعية في أماكن معينة دون غيرها؛ فرياح الجنوب هي أمارة دالة على المطر في موضع ما يمتلك جاهزيَّة معينة كالفلاحة لكنّها ليست كذلك في أماكن أخرى لا تمتلك مثل هذه الجاهزية.

نبقى في مجال العلامات العُرفية، ولكن بالذهاب إلى تاريخ الحياة البدائية الحافل بالاستعمال الكثيف للعلامات في نطاق الدازين البدائي؛ ففي ذاك العالم ما كان "إنشاء العلامات يتم بقصد نظري، ولا من طريق التأمُّل النظري" (١٠٦)، إنما كان يجري كاستعمال "داخل كينونة – في – العالم بلا توسُّط" (١٠٧)، ويضرب هيدغر على ذلك مثلاً بالتمائم "تميمة Fetisch" ككائنات مُستخدمة من جانب المرأة أو الرجل أو المجتمع في عصور قديمة لم تكن تعي الدور السِّيميائي في الحياة العامّة وإن كان حافلاً بالتضمينات السِّيميائية من منظورنا المعاصر؛ فعلى رغم أن هيدغر يسميها "علامات"، إلا أنه يشير إلى إشكالية الوعي السِّيميائي لدى الإنسان البدائي، بل لدى الإنسان الحديث حتى ذاك الذي ما زال يستخدم التمائم، لكن الفرق بين الوعيين أمسى مدار اختلاف؛ ففي ذلك الوعي القديم "تتطابق العلامات مع المشار إليه، والعلامات تنوب عن المشار إليه ليس فقط في معنى التعويض، بل على نحو أن العلامة ذاتها هي دوماً المشار إليه" (١٠٨)، ما يعني، أن العلامة هي الشيء، والشيء هو العلامة، فتلك العلامات ليست أدوات، إنها خالية من الأداتية، كما أنها لا تنطوي على أي وعي أداتي بالمرّة، ولذلك لا تشير إلى شيء لأن استعمالها "ينصهر في كينونة المشار إليه" (١٠٩)؛ فهي علامات غير

محرَّرة بعدُ من قاعها الشيئي؛ علامات غير مستوفية لشروط التشكُّل السِّيميائي لأنها مجرّد كائنات استعمالية تحت اليد يتطابق فيها المشار والمشار إليه، واستعماليتها تلك هي دائماً دون الوعي السِّيميائي، كما أن دلالة التميمة، أية تميمة، هي دلالة مباشرة، ولا تحتاج إلى وسيط علاماتي، فهي حاضرة على نحو فوري (Unmittelbaren) وبلا توسُّط، حتى إننا لا نسطع أن نعدَّها علامة أيقونية لأنّ علامات هذا النوع تتوسَّل التطابق بين الأصل والصورة مثل تمثال نابليون بونابرت الدال أيقونياً على نابليون بونابرت الشَّخص، بينما التمائم لا تنشد التطابق مع أصل لأنها الأصل في حدِّ ذاته، وكل ذلك يتم في حدود الوعي البدائي، أما في وعينا الحالي، فإن التمائم تمثل حالة أيقونية أو كفيئية تشير إلى دلالة تراثية أو حضارية أو أثرية، وتلك هي حالة التوسُّط السِّيميائي في وعينا الحديث الذي ينظر إلى التمائم بأنها ربما علامات أيقونية أو علامات كفيئية بحسب تسميتنا الخاصَّة لها.

الخلاصة

إن تأويل العلامة في علاقتها بالإحالة لدى هيدغر أنتج تصوُّر ثلاثي الأبعاد:

البعد الأول: تتأسَّس الإشارة ضمن مجعول – لـ... (الإحالة) = (Um - zu).

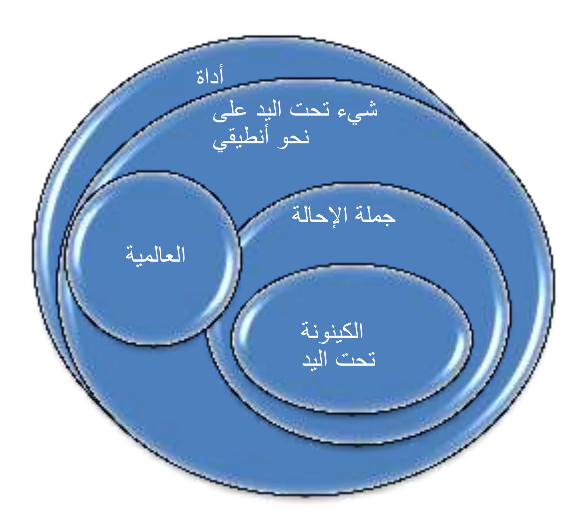
البعد الثاني: الإشارة التي من شأن العلامة هي، من حيث هي طابع أداتي لشيء تحت – اليد، تنتمي إلى جملة أداتية، وإلى مركَّب من الإحالات.

البعد ثالثاً: العلامة ليست فقط تحت – اليد مع أداة أخرى، بل ضمن كينونتها – تحت – اليد]التي[يصبح العالم المحيط، بالنسبة إلى التبصُّر، في المتناول صراحة في كل مرّة (١١٠).

في الحقيقة، تمثل هذه المفاهيم الستة الواردة في هذا التصوُّر الثلاثي، وهي: "المجعول – لـ.. (الإحالة)"، و"الجملة الأداتية"، و"مركَّب الإحالات"، و"الكينونة تحت اليد مع أداة أخرى"، و"كينونة العلامة – تحت – اليد"، و"العالم المحيط"، تمثل حقيقة البنية المفاهيمية لعالم العلامات من جهة، والبنية الكينونية للعلامة من جهة أخرى.

إن هذه المفاهيم تشتغل في عمل دؤوب كما لو كانت نحواً تشكيلياً (Grammar) لبنية العلامة، بنية تبدو جوانية لا تني تظهر، لكنّها البنية التي تظهر وتكون وتتكوَّن وتصير وتتصيَّر ليس من منطلق قبلي أو ماهوي مُنجز مسبقاً يُراد له أن يكون ويتوجَّد، بل إن العلامة تدخل في علاقات قوامها هذه المكوِّنات الأنطولوجية التي تعبرٍّ العلامة، بقدر ما تضمّ، عن كلية الطباع الأنطولوجية لعالمية الوجود.

ولذلك، ينتهي هيدغر إلى تعريف العلامة بأنها: "شيء تحت – اليد على نحو أنطيقي هو، من حيث هذه الأداة المعيَّنة، يعمل، في الوقت ذاته، بوصفه شيئاً يُبيِّن عن البنية الأنطولوجية للكينونة – تحت – اليد، وجملة الإحالة، والعالمية" (١١١)، وكما ترد في الشكل الآتي:



المكوِّنات الأنطولوجية للعلامة

وفي ضوء كل ذلك، تصبح العلامة لدى هيدغر وجود أكثر من كونها مجرَّد موجود يتوجَّد، إنها كينونة أنطولوجية مطبوعة بطابع الظهور الأنطولوجي، كما أنها ليست قبلية الهويَّة أنما بعدية من خلال توجُّدها، علامة لا تتضمَّن أي تكريس ماهوي؛ فهي لا توجد كتعبير عن ماهيَّة أو استدراج للماهيَّة حتى تظهر وتكون سوى ماهيتها الكائنة توجُّداً، لكن هذا لا يمنع من ألا تكون للعلامة هويَّة؛ فهويَّة العلامة تكمن في ذلك الاشتغال الداخلي الذي تتشارك فيها المفاهيم الأنطولوجية المشار إليها أعلاه بكل معطياتها وأبعادها وحراكها، وكذلك تكمن هويتها في المعنى الذي تريد تثبيته لنفسها عندما تتوجَّد. والعلامات الهيدغرية ذات الطابع الأنطولوجي هي دائماً ليست مفارقة أو منعزلة عن الوجود، إنما هي جزء منه في كل مكوِّناته الكينونية والتوجُّدية، وفي كل أبعاد ممارساته واشتغالاته وانهماكاته في أن يكون ويوجد. ولهذا، تطرَّق هيدغر إلى العلامات العُرفية، والعلامات التداولية (١١٢). ولو ألقينا نظرة على قائمة العلامات التي صنَّفها، وعددها ثلاث عشرة علامة، لرأينا أن ذلك البُعد الاستقرائي الذي التزم به هيدغر في إحصاء العلامات ذات الطابع الكينوني والتوجُّدي في حضورهما التداولي ليمثل منهجاً

فلسفياً يطلُّ على الواقع المادي والطبيعي والمجتمعي الذي هنا أو هناك وليس على المفارق أو المتعالي بنحو مفارق للواقع بأبعاده المذكورة.

تستبطن رؤية هيدغر في العلامات أو نظريته في العلامات وعياً سيميائياً مؤسَّساً، بدوره، على وعي فلسفي يتقوَّم بأنطولوجيا للوجود أساسية؛ فمثلما أخذ هيدغر على عاتقه تخليص الكينونة والوجود من النسيان والجران، فإنه أيضاً أعاد الاعتبار، من بين ما أعاد، للموجود كوجود، ومنه وجود العلامات وهي سابحة في العالم كموجودات، وعندما نظر في وجود العلامات، إنما نظر في الكيفية التي تخرج بها العلامات من كينونتها صوب توجُّدها في العالم المبحر باشتغالات ما هو يومي.

وهو يكتب فصول (الكينونة والزمان)، كان كتاب إدموند هوسرل (مباحث منطقية)، (١٩٠٠ – ١٩٠١) ماكثاً أمام هيدغر، قرأه مراراً بعناية وتفحص، وتبصَّر في خطابه الفلسفي، ومنه الخطاب العلاماتي، لكنه آثر الاختلاف عنه عندما نظر إلى الفينومينولوجيا بأنها "الولوج إلى.."، وهذا يعني أنه متح منها منهجها فقط، لكنه المتح المطبوع بطابع فلسفة هيدغر في الأنطولوجيا الأساسية، مستبعِداً فكرة الماهيَّة، متشبِّثاً بكينونة العلامة وهي تخرج إلى عالم الوجود والحضور، محتفياً بطابعها السِّيميائي بوصفه أنطولوجيا.

كان هيدغر حريصاً كل الحرص على تنضيد قائمة بأنواع العلامات كما فعل تشارلز بيرس الذي رحل عام ١٩١٤ من دون أن يلتقيه هيدغر، وربما من دون حتى أن يطلع – هذا الأخير – على نظريته في العلامات، لكنه يشبهه في المنحى السِّيميائي كونهما معاً أبقيا على العلامات ككينونة فلسفية وليست مجرَّد كينونة لغوية أو حتى ذهنية.

لقد أسَّس هيدغر العلامات على وعي أنطولوجي – فينومينولوجي – هرمينوطيقي، وبذلك نأى بنفسه حتى عن تجربة ف دي سوسير (١٨٥٧ – ١٩١٣) الذي قعَّد وعيه السِّيميائي على بطانة اللغة رغم البُعد الفلسفي الثاوي في تجربته تلك.

لقد بقيت محاولة هيدغر الخاصّة ببناء نظرية علامات سيميائية تسبح في أنطولوجيا الوجود بعيداً عن التخمينات الميتافيزيقية، بينما ظلَّت محاولات جون سانت

توماس (١٥٨٩ – ١٦٤٤)، وتوماس هوبس (١٥٨٨ – ١٦٧٩)، وجون لوك (١٦٣٢ – ١٧٠٤)، وجوتفريد فلهلم ليبنتز (١٦٤٦ – ١٧١٦) إلى حدٍّ ما، أسيرة المداخل الفلسفية المحكومة بثنائيات الفلسفة التقليدية الخاصّة بنظرية المعرفة تحت تأثير الوعي المتشبث بثنائيات مفاهيمية ضاغطة مثل: محسوس ومعقول، وماهية ووجود، ومثالية ومادية، وذات وموضوع، وغير ذلك من ثنائيات الموروث الميتافيزيقي الغربي الذي نقضه مارتن هيدغر في غير محاضرة ومقالة وكتاب مما ألقى وألَّف ونشر.

الهوامش

ملاحظة: في هذا الفصل، بل وفي بقية فصول كتابنا هذا، أبقينا على الكثير من المصطلحات في لغتها الألمانية التي استخدمها مارتن هيدغر نفسه في مؤلَّفاته.

(١) ولد مارتن هيدغر في جنوب ألمانيا، درس في (جامعة فرايبورغ) تحت إشراف إدموند هوسرل، مؤسِّس الفينومينولوجيا الماهويَّة، ثم أصبح أستاذاً فيها عام ١٩٢٨، وعلى نحو مبكِّر، وجَّه اهتمامه الفلسفي نحو مشكلات الوجود والكينونة والتقنية والحرية والحقيقة والجمال ونقد الميتافيزيقا وغيرها من المسائل الفلسفية العارضة للقرن العشرين. ومن أبرز مؤلَّفاته: (الكينونة والزمان)، (١٩٢٧)، و(كانط ومشكلة الميتافيزيقا)، (١٩٢٩)، و(مدخل إلى الميتافيزيقا)، (١٩٣٤)، و(مساهمات في الفلسفة)، (١٩٣٦)، و(هولدرلن في ترتيلة إستر)، (١٩٤٢)، و(رسالة في النَّزعة الإنسانية)، (١٩٤٩)، و(السؤال عن التقنية)، (١٩٤٩)، و(أصل العمل الفني)، (١٩٥٠)، و(مبدأ العلة)، (١٩٥٥ – ١٩٥٦)، و(الهويَّة والاختلاف)، (١٩٥٥ – ١٩٥٧)، و(ماذا يعني التفكير؟)، (١٩٥٩)، وغيرها من المؤلَّفات الأخرى. وتميز هيدغر بتأثيره الكبير في المدارس الفلسفية التي ظهرت خلال القرن العشرين، ومن أهمها الوجودية، والتأويلية، وفلسفة التفكيك. ومن أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية القديمة، ليطرح، عوضاً عنها، أسئلة نظرية الوجود (الأنطولوجيا)، وهي أسئلة تتركّز أساساً على معنى الدازين (Dasein)، ويتهمه كثير من الفلاسفة والمفكِّرين والمؤرِّخين بمعاداة السامية أو على الأقل يلومونه على انتمائه، في خلال فترة معينة من حياته، للحزب النازي الألماني، وهي مسألة ذات جدل سجالي.

أما عن الأثر الناجم عن كتاب (**الكينونة والزمان**)، فيقول محمَّد المزوغي: "مع الوجود والزمان، فرض هيدغر نفسه على الساحة الثقافية كفيلسوف ذي مكانة عالية، وإلى يومنا هذا، فإنه يمثل نقطة انعطاف كبرى في الفلسفة الألمانية منذ عصر فردريك هيجل. ولقد اعتبره كذلك بعض زملائه، حتى أولئك البعيدون عن توجّهه الفكري، مثل جورج ميش، الذين صُدموا بذاك النفَس الطويل وبقوة التفكير لذاك

الفيلسوف الذي اقتدر على شق طريق جديد في التفلسف، والدليل على ذلك نهجه في نقد الميتافيزيقا، وكذلك معارضته لفكرة التعالي، وكلاهما أثرا تأثيراً حاسماً ومستمراً في الجامعات الألمانية، ذلك الأثر الذي امتدّ حتى ستينيات القرن العشرين".

انظر: (محمَّد المزوغي: **في نقد فلسفة هايدغر.. الوجود والزمان بين الإيديولوجيا والنَّظرية**، (مقال إلكتروني) منشور في موقع (الأوان) الإلكتروني، الثلاثاء، ١/ ١٢/ ٢٠٠٩).

(٢) جون ماكوري: **الوجودية**، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د. فؤاد زكريا، ص ١٦، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد (٥٨)، الكويت، تشرين أول/ أكتوبر ١٩٨٢.

(*) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ترجمة: د. فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠١٢. تجدر الإشارة إلى ترجمة الدكتور المسكيني حلَّت مشكلة كبيرة تعاني منها المتون الهيدغرية الأساسية المنقولة إلى العربية؛ خصوصاً (الكينونة والزمان) الذي أخذ طريقه مترجماً إلى العربية بعد خمسة وثمانين عاماً على صدوره بلغته الأصل (الألمانية) عام ١٩٢٧.

(٣) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ١٠٤.

(٤) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٠٠.

(٥) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٩٨.

(٦) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٩٩.

(٧) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٠٢ — ١٠٣.

(٨) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٠٠.

(٩) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٨.

(١٠) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٠٢.

(١١) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٠٢.

(١٢) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٠٣.

(١٣) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٦.

(١٤) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٧.

(١٥) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٢. وفي الحقيقة، غالباً ما تصدر بعض الأحكام النقدية العامّة عن فلسفة مارتن هيدغر، وسرعان ما تعمَّم على كل خطابه، وتغفل بعض تلك الدراسات أن هيدغر في (**الكينونة والزمان**) هو ليس هيدغر في ما بعد هذا الكتاب الضخم، حيث طوَّر أفكاراً مهمة في مؤلَّفاته الأخرى، لكنّها لا تتناقض كلية مع أفكاره الرئيسة في (**الكينونة والزمان**)، لأنه لم ينقلب جذرياً على أفكاره الأولى، إنما مدَّ بعضها بتصورات أخرى جديدة.

(١٦) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥١.

(١٧) جون ماكوري: **الوجودية**، ص ٧٥. كان الدكتور عبد الرحمن بدوي قد ترجم مصطلح (Dasein) بـ "الإنية"، وسار على راحلة هذه الترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي. انظر: (مارتن هيدغر: **نداء الحقيقة**، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، ص ٤٩، الهامش رقم (١)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧). إلا أن الدكتور فتحي المسكيني يؤكِّد بأن هيدغر، وفي مرحلته الثانية أو هيدغر الثاني؛ هيدغر ما بعد (**الكينونة والزمان**)، سعى "إلى تحويل مفردة Dasein إلى مفردة مركَّبة هي Da – sein"، وذلك لغرض "الخروج عن المعنى الميتافيزيقي للوجود أو الإنية إلى المعنى ما بعد الميتافيزيقي للانفتاح في العالم بما هو كينونة الهناك".

انظر: (د. فتحي المسكيني: **التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعصر؟** ص ٧١، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٢).

وكان هيدغر قد بعث برسالة إلى (جان بوفريه) – الذي قدم النّص الهيدغري إلى قراء الفرنسية بجهد دؤوب، وصار صديقاً لهيدغر حتى إنه كان يزوره في ألمانيا برفقة نخبة من مفكري فرنسا – يوضِّح فيها مفهوم (الدازين)، جاء فيها: "إن ما تقولونه عن ترجمة مفردة دازين = Da – sein بالواقع الإنساني، صحيح كل الصحة، وممتازة هي كذلك ملاحظتكم التي تقولون فيها: إذا كان للغة الألمانية منابعها فإن للغة الفرنسية حدودها، فهنا تكمن الإشارة الجوهرية لإمكانية المثاقفة بينهما وفق تبادل متكافئ وضمن فكر منتج. إن مصطلح الكينونة — هنا، هو الكلمة المفتاح لتفكيري. كما أنـها تفسح المجال أمام أخطاء فادحة في التأويل. إن الكينونة – هنا = الدازين، لا تعني بالنسبة لي ها أنا ذا، بل إذا أمكن لـي أن أعبِّر عن ذلك بفرنسية لاشك مستحيلة: Etre – le – la كينونة – الـ – هنا، وهذه الـ – هنا، هي بالضبط

انكشاف ولا – اختفاء/ أليتيا، أي: انفتاح. لكن هذا ليس سوى إشارة عابرة. إن الفكر الخصب يمتح أكثر من حيوية النقـاش، ومن هذا العمل الذي هو تعلُّم وأخذ أكثر مما هو عطاء". انظر:

Heidegger (M) ; "Lettre sur l'humanisme" in Questions III T.R. Munier. Ed. Gallimard, 1966, pp. 73 - 157.

نقلاً مع التصرف بالنّص عن الأستاذ عبد الهادي مفتاح الذي ترجم مقالة هيدغر (**رسالة في النزعة الإنسانية**)، (نص إلكتروني) منشور في موقع:

(http://www.books 4 all.net/showthread.php?t = 4242).

وهي المقالة ذاتها التي سبق للأستاذ عبد الهادي مفتاح وأن ترجمها ونشرها في مجلة (فكر ونقد)، العدد (١١)، أيلول/ سبتمبر، المغرب، ١٩٩٣. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن هيدغر كتب (**رسالة في النزعة الإنسانية**) بعد الحرب العالمية الثانية، حيث "وجَّه في مقالته تلك إنكاراً شاملاً وراسخاً لوجودية جان بول سارتر".

انظر: (هانز جورج غادامير: **طُرق هيدغر**، ترجمة: د. علي حاكم ود. حسن ناظم، ص ٤٢، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٧).

وكان سارتر قد ألقى إحدى محاضراته في عام ١٩٤٥ بعنوان (**الوجودية مذهب إنساني**)، وهي المحاضرة التي أثارت لدى هيدغر الباعث النقدي، فكتب (**رسالة في النزعة الإنسانية**) في عام ١٩٤٦.

(١٨) مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص ٥١. وكان هيدغر قد ألقى محاضرة في عام ١٩٢٤ عن مفهوم الزمان ضمَّنها جملة من المفاهيم الخاصّة بالدازين، تلك المحاضرة التي بدت تأسيساً وبلورة أولية لمعظم موضوعات كتابه التالي (الكينونة والزمان).

انظر نص المحاضرة: (مارتن هيدغر: **مفهوم الزمان**، ترجمة وتقديم: ربيع شلهوب، مجلة (الفكر العربي المعاصر)، العدد (١٦٥ – ١٥٧/ ٢)، بيروت – باريس، فبراير ٢٠١٢، (مقال إلكتروني) منشور في موقع:

(http://www.Philasophiasafadi.com/?author=1).

(١٩) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ٥١.

(٢٠) مارتن هيدغر: **في آداب الكينونة**، ترجمة: د. فتحي المسكيني، ضمن كتاب: (د. فتحي المسكيني: **التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعصر؟** ص ١٩٦).

(٢١) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ٥٧.

(٢٢) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٤.

(٢٣) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٧.

(٢٤) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٣.

(٢٥) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٤.

(٢٦) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٧.

(٢٧) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٤.

(٢٨) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٥.

(٢٩) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٤.

(٣٠) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، الهامش المترجم (د. فتحي المسكيني)، رقم (٢)، ص ٦٥.

(٣١) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١١٦. يقول الباحث هيبت بافي حلبجة: "إن الموجود الهيدجري هو موجودي وليس وجودياً، كما أن وجوده هو وجودي وليس موجودي".

انظر: (هيبت بافي حلبجة: **هيدجر وإشكالية مفهوم الوجود**، (مقال إلكتروني) منشور في موقع (إيلاف) الإلكتروني، ٢٠١١/١١/١٣).

(٣٢) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٥.

(٣٣) د. محمَّد محجوب: **هيدقر ومشكل الميتافيزيقا**، ص ٩٠، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٥.

(٣٤) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ٦٨.

(٣٥) مارتن هيدغر: **مفهوم الزمان**، ترجمة: ربيع شلهوب، مصدر سابق.

(٣٦) انظر: (مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ١١٢).

(٣٧) جون ماكوري: **الوجودية**، ص ٧٥.

(٣٨) انظر: (فتحي المسكيني: **التفكير بعد هيدغر..**، ص ٤٥ – ٤٦). وانظر أيضاً: (مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص ١١٦ — ١١٧، وكذلك ص ٦٤، الهامش رقم ١).

(٣٩) مارتن هيدغر: **في آداب الكينونة**، ص ١٩٣.

(٤٠) مارتن هيدغر: **مبدأ العلَّة**، ترجمة: نظير جاهل، ص ٦١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (د. ت).

(٤١) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ١٠٤.

(٤٢) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ١٠٤.

(٤٣) مارتن هيدغر: **نداء الحقيقة** (مجموعة نصوص لهيدغر)، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، "المقدِّمة"، ص ٦ — ٧، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧.

(٤٤) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ٥٢.

(٤٥) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٢.

(٤٦) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٨.

(٤٧) مارتن هيدغر: **في آداب الكينونة**، ص ١٩٦.

(٤٨) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٥.

(٤٩) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٨.

(٥٠) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٩.

(٥١) مارتن هيدغر: **في آداب الكينونة**، ص ١٩٦.

(٥٢) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ١٠٣ — ١٠٤.

(٥٣) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٩٤.

(٥٤) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٩٦.

(٥٥) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٩٣.

(٥٦) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٩٤.

(٥٧) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٩٤.

(٥٨) يعتقد بعض مؤرخي الفلسفة أن هيدغر عاش مرحلتين فلسفيتين أو فكريتين، هما: مرحلة هيدغر الأول وهيدغر الثاني. ويقول ماكوري في هذا الصدد: "هكذا ينفتح الباب مؤدّياً إلى فلسفة هيدغر الأخيرة وهي تأمُّل شبه صوفي، وشبه شاعري، ولكنه مع ذلك، فلسفي في الوجود والفكر واللغة.

انظر: (جون ماكوري، **الوجودي**ة، مرجع سابق، ص ٦٤).

(٥٩) Heidegger (Martin); **Sein und Zeit**, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2006.

(٦٠) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ٨٨.

(٦١) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٩٣، الهامش المترجم رقم (٤).

(٦٢) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٩٣.

(٦٣) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٩٠. لن نعثر في (**الكينونة والزمان**) على أي ذكر لمصطلح (Semiotik) ربما تأثراً بأستاذه إدموند هوسرل في كتابه التأسيسي (**مباحث منطقية**) الذي كان قد تجاوز استخدامها رغم أنه غرق في فضائها الدلالي كما سيفعل تلميذه هيدغر على المنوال ذاته.

(٦٤) جون ماكوري: **الوجودية**، ص ٢٨.

(٦٥) جون ماكوري: **المرجع السابق نفسه**، ص ٢٩.

(٦٦) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ٩١.

(٦٧) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٩٠.

(٦٨) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ٩٩.

(٦٩) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٤٧.

(٧٠) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٤٨.

(٧١) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٠.

(٧٢) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٠

(٧٣) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٤٩.

(٧٤) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٤٩.

(٧٥) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥١..

(٧٦) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٢.

(٧٧) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٢.

(٧٨) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٣

(٧٩) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٥.

(٨٠) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٥.

(٨١) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٥. وانظر: الهامش رقم (٣) في الصفحة ذاتها.

(٨٢) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٥.

(٨٣) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٥. وانظر: الهامش رقم (٨) في الصفحة ذاتها.

(٨٤) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٦.

(٨٥) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٦. كان جون توماس أو (جون بوانسو)، في الثلث الأول من القرن السابع عشر، من أوائل الذين تطرَّقوا إلى العلامة كأداة أو كوسيلة، بل في تصنيفه للعلامات خصَّص علامة أطلق عليها العلامة الأداتية أو الثانوية أو المساندة أو الأداتية (Instrumental Sign). وكان الفيلسوف الألماني ماكس بنزي (١٩١٠ – ١٩٩٠) قد تطرَّق إلى هذا النوع من العلامات في كتابه:

Bense (Max); **Semiotik**. Allgemeine Theorie der Zeichen. Agis, Baden – Baden 1967.

وإذا كانت العلامة تقوم على (علاقة ثلاثية) أو على (حيثيات ثلاث)، أي العلامة في حدِّ ذاتها، والموضوع، والتعبير، فإن العلامة في حدِّ ذاتها هي (وسيلة أو أداة).

انظر: (د. عادل فاخوري: **تيارات في السِّيمياء**، ص ٥٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠).

(٨٦) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ١٥٧.

(٨٧) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٨ – ١٥٩.

(٨٨) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٦٠.

(٨٩) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٦٥.

(٩٠) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٦٦.

(٩١) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٠.

(٩٢) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٠. يقول السِّيميائي الفرنسي ألجيرداس غريماس (١٩١٧ – ١٩٩٢): إن "القرن الثامن عشر الذي أبرز بالضبط مفهوم الإشارة الطبيعية ذاته، يفهمها، من جهته، كإسناد إلى إشارة طبيعية أخرى؛ فإشارة غيمة ترسل إلى إشارة مطر". انظر: (أ . ج . غريماس: **شروط سيمياء العالم الطبيعي**، ترجمة: مركز الإنماء القومي، مجلة (العرب والفكر العالمي)، العدد (٨)، ص ٧٩، بيروت – باريس، خريف ١٩٨٩).

(٩٣) مارتن هيدغر: الكينونة والزمان، ص ١٧٠.

(٩٤) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٠.

(٩٥) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٢.

(٩٦) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٢.

(٩٧) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٢.

(٩٨) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٣.

(٩٩) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٣.

(١٠٠) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٤.

(١٠١) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٤.

(١٠٢) حول "العلامات العُرفية"، أود التوضيح هنا بأن بول موبلي وليتسا جانز قد تطرّقا إلى المناظرات بين الرواقيين والأبيقوريين في أثينا حوالي ٣٠٠ ق. م.، وتمثلت "نقطة الجدل الكبرى في الاختلاف بين العلامات الطبيعية، التي تحدث تلقائياً في الطبيعة، والعلامات العُرفية، المخصَّصة للتواصل على وجه الدقة. ورأى الرواقيون، على نحو خاص، أن العلامة المثالية هي ما نطلق عليه اسم العَرَض الطبي، وظل هذا العَرَض علامة نموذجية طوال الفترة الكلاسيكية سائداً حتى وضع الأساس الأكبر لاستنطاق الغرب للعلامات في العصور الوسطى نتيجة لتعاليم القديس أوغسطين الذي طوَّر نظريته في العلامات العُرفية Data Signs، وبذلك قدَّم هذه العلامات بصفتها الموضوعات المناسبة للتمحيص الفلسفي.

انظر: (بول موبلي وليتسا جانز: **علم العلامات**، ترجمة: جمال الجزيري، مراجعة: د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ١١ – ١٢، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥).

(١٠٣) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ١٧٥.

(١٠٤) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٧.

(١٠٥) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٦.

(١٠٦) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٧.

(١٠٧) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٧.

(١٠٨) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٧. كان ف دي سوسير قد نبَّه إلى ضرورة الفصل في العلامات بين المشار والمشار إليه (Referent)، وكذلك أكَّد على "ان العلامات اللغوية تربط بين الفكرة والصورة السمعية وليس بين الشيء والتسمية".

انظر: (فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النّص العربي: د. مالك المطلبي، ص ٨٤، دار أفاق عربية للصحافة والنشر، بغداد، ١٩٨٥).

وقال سوسير ذلك قبل هيدغر بنحو عشر سنوات، وبذلك "يخط خطاً شبه فاصل بين عالم العلامات وعالم الموجودات في الواقع، ويحصر عمليات تولد الدلالة في الربط داخل النطاق النَّفسي بين الدال والمدلول".

انظر: (سيزا قاسم: **السيميوطيقا.. حول بعض المفاهيم والأبعاد**). ضمن كتاب: (سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد" مشرفان": **مدخل إلى السيميوطيقا**، ص ٢٢، شركة دار إلياس العصرية، بيروت، ١٩٨٦).

والواضح في رؤية هيدغر أنه أخذ بتمييز دي سوسير الفصل بين المشار والمشار إليه وهو ينظر إلى العلامات البدائية أو إلى (التمائم البدائية)، كما ذكرنا ذلك في متن هذه الدراسة، بوصفها علامات يتطابق فيها المشار (العلامة) والمشار إليه (الشيء المادي) في وحدة واحدة.

(١٠٩) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ص ١٧٨.

(١١٠) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٨.

(١١١) مارتن هيدغر: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٩.

(١١٢) يقول الدكتور خليفة بوجادي: "يدينُ الدرس التداولي كثيراً إلى تشارلز بيرس، وهو من الأوائل الذين اهتموا بدراسة العلامة انطلاقاً من مفاهيمها الفلسفية، ويعدها أساس النشاط السِّيميائي، حيث أضحت عنده أوسع من مجالها اللغوي إلى حدٍّ أن الإنسان هو علامة، وحين نفكِّر فنحن علامة".

انظر: (د. خليفة بوجادي: **في اللسانيات التداولية**، ص ٥٥، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٩).
وانظر أيضاً: (فرانسواز أرمينكو: **المقاربة التداولية**، ترجمة: سعيد علوش، ص ١٥، مركز الإنماء القومي، بيروت – باريس، ١٩٨٧).

الفصل العاشر

نقد العلامة في فلسفة جاك دريدا

من هيمنة الدال الميتافيزيقية إلى فضاء الدلالات المنفرجة

نقد في فلسفة جاك دريدا

من هيمنة الدال الميتافيزيقية إلى فضاء الدلالات المنفرجة

منذ مطلع ثمانينيات القرن العشرين كنتُ قد تعرَّفتُ إلى فلسفة التفكيك يوم كانت الصحافة المحلية في بغداد، وعدد لا بأس به من المجلات العراقية والعربية تنشر مقالات مُترجمة وبعض الدراسات المصغَّرة الخاصّة بالتفكيك، وبرائدها جاك دريدا (١٩٣٠ – ٢٠٠٤) (١)، ناهيك عن بعض الكتب المترجمة التي كانت تُنشر في بغداد الثمانينيات تلك التي تسلِّط الأضواء على الحركات النقدية المحدثة كالبنيوية والتفكيكية وإلى حدٍّ ما السِّيميائية (٢)، فضلاً عن جملة النقاشات النقدية الأدبية وشبه الفلسفية التي كانت تُدار في بغداد بين عدد من المثقفين والنقاد العراقيين في تلك الثمانينيات التي شهدت ولادة معْلم ثقافي جديد رغم الحرب المضنية التي كانت تجري رحاها حينها بين العراق وإيران.

في العراق، كان الدكتور عبد الله إبراهيم أحد الباحثين الذين عرَّفوا المشهد الثقافي العراقي في منتصف ثمانيات القرن العشرين بخطاب التفكيك، وعلى ما أتذكَّر أنه كان قد نشرَ سلسلة مقالات في الصحافة المحلية العراقية عام ١٩٨٧، شرح فيها أبرز مقولات التفكيك، معرِّفاً بجاك دريدا كفيلسوف ما بعد بنيوي أو ما بعد حداثي، يوم كانت حركة الترجمة للفكر الحداثي وما بعد الحداثي، النَّقدي والفلسفي، تجد متسعاً رحباً لها في العراق.

وفي تموز/ يوليو ١٩٨٩ كنتُ قد نشرتُ في إحدى الصحف المحلية ببغداد مقالة قصيرة عنوانها (من التقويض إلى التفكيك/ هيدغر ودريدا) (٣)، وكانت تلك المقالة مجردَّ محاولة للتعرُّف على فكر جاك دريدا العلائقي، لكنني لم أكرِّر التجربة بسبب غياب المتن الفلسفي الدريدي ذاته رغم أن الدكتور كاظم جهاد، الذي كان يعيش في باريس يومها، وما زال، كان قد أتحف القارئ العربي في عام ١٩٨٨ بترجمة عربية غير مكتملة لمتن

مؤلَّف دريدا (الكتابة والاختلاف)، وهي ترجمة لفصول قليلة منه كان جهاد قد نشرها في دوريات عربية عدَّة في العامين ١٩٨١ و١٩٨٥ تباعاً (٤).

في تلك الفترة، وكما أسلفت، كان المشهد الثقافي العراقي يتعرَّف إلى التفكيكية من خلال الدراسات المترجمة عن دار المأمون ودار الرشيد ودار الشؤون الثقافية العامة في بغداد، وكذلك من كتابات بعض النقاد، ومنهم الدكتور عبد الله إبراهيم، الذي كتب مجموعة مقالات نشرها تالياً في كتاب له صدر بالدار البيضاء عام ١٩٩٠ تحت عنوان (التفكيك: المقولات والأصول)، ويتعرَّف إلى البنيوية من خلال كتابات سعيد الغانمي وآخرين، وإلى السِّيميائية من خلال كتابات عواد علي، ونشروا في ذلك الوقت كتابهم المشترك تالياً بعنوان (معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة) الذي صدر عن المركز الثقافي العربي في بيروت عام ١٩٩٠. إلاّ أن الدكتور إبراهيم واصل اشتغالاته على التفكيكية بنحو مطرد قبل مغادرته العراق في عام ١٩٩٣ متوجِّها إلى ليبيا للعمل بجامعاتها، وتوَّج اهتمامه بالتفكيك حينما خصَّه بفصل ختامي بكتابه الكبير (المركزية الغربية)، (١٩٩٧) الذي صدرت طبعته الأولى عن المركز الثقافي العربي في بيروت عام ١٩٩٧. وفي خلال ذلك كله استفاد إبراهيم من الإجراءات التحليلية للتفكيك في معظم كتبه التي نشرها تالياً، وعلى نحو غير مباشر، في كتابه (المركزية الغربية) بداية، وكتابه (المركزية الإسلامية)، (٢٠٠١) تالياً، والذي صدر عن المركز الثقافي العربي في بيروت أيضاً. ليواصل البحث في الدرس التفكيكي الشاعر عادل عبد الله في كتابه (التفكيكية: إدارة الاختلاف وسلطة العقل) الذي صدر عن دار الحصاد في دمشق عام ٢٠٠٠.

وتجدر الإشارة في هذا المجال، إلى أن أول أطروحة جامعية تناولت فلسفة جاك دريدا كانت قد نوقشت بقسم الفلسفة في (الجامعة المستنصرية) عام ٢٠٠٦، التي كتبها الزميل عصام عبودي علي بعنوان (التفكيكية عند جاك دريدا) بإشراف أستاذ الفلسفة المعاصرة الدكتور عبد الأمير الشمري. وها نحن اليوم؛ في القرن الحادي والعشرين، وقد أخذت متون دريدا الفلسفية طريقها إلى القارئ العربي مترجمة إلى العربية ومتاحة عبر الشبكة العنكبوتية لكل مهتم، ولعل أحدنا يجد نفسه بإزاء مسؤولية معرفية جديدة لأن

يستعيد شيء من طموحاته القرائية والبحثية القديمة لنصوص دريدا بغية استجلاء رؤاه الفلسفية، والوقوف عند مفاصلها.

××××

إن البحث في العلامة (The Sign) لدى جاك دريدا له طابعه الخاص بسبب اختلاف طريقة تناوله لهذا المفهوم، خصوصاً إذا ما علمنا أن مصير العلامة صار موضع إعادة بناء جديدة يمثل قطيعة معرفية مع الموروث الفلسفي واللغوي لتاريخ العلامة؛ فلم يدخل دريدا إلى عالم العلامات بوصفه لغوياً وإن كثرت مناقشاته لأهل اللغة، إنما بوصفه فيلسوفاً تقاطع، أول ما تقاطع، مع الصروح الفلسفية واللغوية الكبرى التي أحالت العلامة إلى ضحية من ضحايا الهيمنة المعرفية الموروثة بترياقها الميتافيزيقي الفاعل عبر العصور وهو ما سنطلق عليه هنا سلطة المركزيات الكبرى.

إلى جانب ذلك، تطلّبت إعادة البناء الجديدة من دريدا للعلامة الركون إلى بعض الاستراتيجيات الإجرائية المتعاضدة التي تعمل وفق استراتيجية فكرية مثل التفكيك (Deconstruction)، والاختلاف المرجئ (Différance)، والكتابة الأصلية أو المحضة (Pour or Archie Writing)، والأثر (Trace)، وغيرها من المفاتيح التي ستسهم في بناء مفهمة جديدة للعلامة، وهو ما يؤكّد أن دريدا الذي زحزح مفهوم العلامة التقليدي، وفكّك كيانه الوجودي، وشتت سلطانه الميتافيزيقي الذي يحكم بسيف بتار مركزية الدال والمدلول والدلالة الساكنة والنهائية، والصوت، لا ينفي وجود العلامة إنما يبتنيه وهو المخنوق بثنائيات المحسوس والمعقول، والواقع والفكر، والدال والمدلول، والصوت والظاهرة، والغياب والحضور، يبتنيه في فسحة جديدة تمنحه حرية الانطلاق المستمر لتوليد دلالات تنتج نفسها وتستأنف التدليل إلى ما لا نهاية لخلق علامة تحتفل بالغائب والمؤجّل والمسكوت عنه والمكبوت قهراً واللامفكّر فيه من دون أن تغادر الواقع أو تسبح بعيداً عنه. ولكي نصل إلى مفهمة معينة للعلامة لدى دريدا كان لزاماً علينا أن نقف عند سلطة المركزيات المهيمنة على مفهوم العلامة في الفكر الغربي، وعند استراتيجية

التفكيك، ومن ثم استراتيجية الاختلاف المرجئ، ومفهوم الكتابة لديه وعلاقتها بمفهوم الأثر، وصولاً إلى تعيين أكثر من عشرين ميّزة يتمتع بها مفهوم العلامة الذي يتواشج عضوياً مع كل هذه الاستراتيجيات والمفاهيم.

تجدر الإشارة إلى أن اهتمام دريدا بعلم السِّيمياء أو السِّيميولوجيا إنما يعود إلى بداية ستينيات القرن العشرين عندما اقترح على جان هيبوليت (١٩٠٧ – ١٩٦٨) موضوع أطروحة جامعية للإشراف عليه تتناول تأويل نسْقي لسيمياء أو سيميولوجيا فردريك هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١) من حيث العلاقة بين العلامة والكتابة والكلام، وهو الموضوع الثاني المقترح لكتابة أطروحة جامعية بعد أن اقتراح دريدا العنوان الأول وهو "مثالية الموضوع الأدبي"، لكن دريدا لم يكتبهما إطلاقاً في عمل جامعي، إنما فضَّل تناولهما في مؤلَّفاته التي صدرت ابتداء من عام ١٩٦٧؛ المؤلَّفات التي تناولت السِّيمياء بمنظور قرائي مفعم بالنقدية الجذرية وهو موضوع هذا البحث.

سلطة المركزيات

ما هو لافت في تجربة جاك دريدا الفلسفية هو ذلك العزوف الجذري عن أية محاولة لبناء صرح فلسفي على غرار ما وجُد في الماضي ابتداء من أفلاطون (٤٢٨ – ٣٤٨ ق. م) حتى هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١) وبعض أسلافه. وبدلاً من ذلك، راح هذا الفيلسوف الفرنسي، وفي كل مشروعه الفكري الذي صبَّه في قالب قرائي حجاجي، يفكِّك كل الصروح الفلسفية التي ابتنت كيانها على باعث ميتافيزيقي، ويلاحق الفلسفات الجزئية التي ترامت أشغالها على اللغة والجماليات الأدبية والسِّيميائيات، مفكِّكاً باعثها الميتافيزيقي، مبدِّداً رغوة الحضور الزائف فيها وفق استراتيجية اشتغال تمثَّلت بباقة مفاهيم إجرائية غير منتظمة في نسْق فلسفي كليّ حتى لا تحال إلى ميتافيزيقا بديلة؛ مفاهيم تنضوي تحت رؤية نقدية تبدو متماسكة البناء. في عام ١٩٨٠ قال دريدا: "ما بين السنوات ١٩٦٣ — ١٩٦٨، حاولت – ضمن الأعمال الثلاثة المنشورة في عام ١٩٦٧ تحديداً – تأسيس ما لا يمكن اعتباره نسْقاً، بل مجرَّد إجراء استراتيجي منفتح على

عمقه الخاص أو مجموعة غير مغلقة، وغير قابلة للإغلاق وللصياغة الصورية الشاملة، تهمُّ قواعد القراءة والتأويل والكتابة" (٥). وهذا يعني، من بين ما يعني، أن التفكيكية التي تسم خطاب دريدا الفلسفي "تقدِّم نفسها كنظرية تَطرح للنقاش الآراء المسبقة الخاصّة بعقلانية منغرسة بعمق في الوعي اليومي" (٦).

في منتصف ستينيات القرن العشرين، وتحديداً في عام ١٩٦٦، وفي (جامعة هوبكنز الأمريكية، فاجأ دريدا الأوساط الفكرية والفلسفية والأدبية الأوروبية والغربية في محاضرة له ألقاها هناك بإعلانه موت البنيوية، وكانت تلك المحاضرة بمثابة "بيان صريح أعلن فيه دريدا تياراً جديدا هو تيار ما بعد البنيوية" (٧). وشهد عام ١٩٦٧ صدور ثلاثة مؤلَّفات له تعد حتى الآن الأهم في فلسفته، هي: (في علم الكتابة) (٨)، و(الصوت والظاهرة)، و(الكتابة والاختلاف) الذي ضمَّ محاضرته الخاصّة بإعلان موت البنيوية آنف الذكر، وهي المؤلَّفات التي تبدو متداخلة فيما بينها، خصوصاً الأول والثالث؛ إذ كثيراً ما يحيل الأول على الثالث، هذا ما قاله دريدا نفسه: "يمكن إدخال مؤلَّفي في علم الكتابة وسط مؤلَّفي الكتابة والاختلاف؛ وبما أن النُّصوص الستة التي تشكِّل الكتابة والاختلاف سابقة في النشر بإحدى المجلات الفرنسية على المقالات المنشورة في علم الكتابة، فإن النُّصوص الخمسة الأخيرة في الكتابة والاختلاف تلك التي تبدأ بسجموند فرويد ومشهد الكتابة هي مهتمة بالتمهيد الكتابي" (٩).

في هذه المؤلَّفات الثلاثة، ولاسيما الأول منها، أشهرَ دريدا أبرز مفاهيمه القرائية التي وضعت العقل الفلسفي الميتافيزيقي الغربي على محكِّ المتابعة النقدية الجذرية متوسِّلاً بعقلانية Rationality "غير نابعة من اللوغوس Logos، إنما من افتتاح لعملية تقويض Destruction؛ التقويض وليس الهدم Demolition، ووصفها بأنها تجزئ De-sedimentation وتفكيك De-construction لكل الدلالات التي تجد منبعها في منبع اللوغوس، خصوصاً الدلالة على الحقيقة؛ ذلك أن كل الدلالات التي تجد منبعها في منبع اللوغوس مرتبطة مباشرة باللوغوس أو بعقل منظور إليه كسليل للوغوس أياً كان المعنى الذي نفهم به هذا اللوغوس" (١٠).

يحمل هذا النَّص المقتبس من كتاب (في علم الكتابة) جُملة من الفروق لا بدَّ من التوقُّف عندها؛ فمشروع دريدا المنهجي يضطلع بعقلانية غير ميتافيزيقية أو لوغوسية، وهذا التوجُّه يضمر قطيعة معرفية تضع التفكيك كمشروع على مفترق دروب فلسفية مختلفة، كما أنه ينأى بنفسه عن الهدم Destruction + Demolition، ويميل إلى مفردة التفكيك Deconstruction؛ هذه المفردة التي خطرت على باله "بصورة هي ظاهرياً شديدة العفوية" – كما يقول في رسالته إلى صديق ياباني (١١) – وهذا يعني أن العقلانية التفكيكية هي ما يمكن أن توصف به تجربة دريدا الفلسفية في ضوء هذه التوجُّهات المفاهيمية والقرائية التي شخصها وامتشقها وإن كان لا يميل إلى التقولب أو التمرجُع عند مركزية جديدة وهو الذي أخذ على عاتقه تدمير أشكالها كما رأينا.

عندما نقرا "التمهيد" لكتاب (في علم الكتابة)، نلاحظ أن دريدا يضعنا عند جوهر الإشكالية التي يناقشها، إشكالية تحكُّم وهيمنة كل من نزعتي التمركز العرقي (Ethnocentrism)، والتمركز اللوغوسي (Logocentric)، ومركزية الكلمة (Logocentrism) بتاريخ الفكر الفلسفي، خصوصاً أنه سيوضح فيما بعد كيف أن "مركزية اللوغوس هي ميتافيزيقا قائمة على مركزية العرق بمعنى أصلي وليس نسبياً" (١٢)، ومتحكِّمة بعدد آخر من المفاهيم منذ قرون طويلة، منها:

أولاً: مفهوم الكتابة حيث إعلاء الطابع الصوتي (Phoneticization) أو الكلامي على الكتابة، ولجمه كعلم كتابة من خلال هيمنة الاستعارة (Metaphor)، والميتافيزيقا (Metaphysics)، واللاهوت (Theology) التي تجعله غير قادر على تعريف وحدة مشروعه وموضوعه، ووصف حدود مجاله.

ثانياً: تاريخ الميتافيزيقا الذي يحتفي باللوغوس (Logos) كونه مصدراً للحقيقة، بل وحقيقة الحقيقة، ويحط من شأن الكتابة (Writing) على نحو قامع لصالح الكلام/ الصوت (Speech) الذي يملأ الفضاءات برمتها.

ثالثا: مفهوم العلم أو علميَّة العلم الذي تهيمن عليه إمبريالية اللوغوس (Logos Imperialism) التي تنظر إليه بوصفه مفهوماً منطقياً.

رابعاً: مفهوم الثقافة العالمية حيث هيمنة الطابع الصوتي للكتابة بوصفه أصلاً تاريخياً وإمكانية بنيوية للفلسفة والعلم معاً، وشرطاً للإبيستمية (Epistémè)، مما يجعله سابحاً في حقبة مركزية اللوغوس (Logocentric Epoch) (١٣)، حقبة ميتافيزيقا الحضور (Metaphysics of presence).

وإذا ما مسك أحدنا متن كتاب (في علم الكتابة)، وقرأه قراءة أولية، سيجد أن هذه المركزيات المركزية التي تمارس سلطة معرفية تتمظْهر في مركزيات أخرى فرعية أو مصغَّرة مثل مركزية الكلام أو الصوت، ومركزية التوازي بين الدال والمدلول، ومركزية الاختلاف بين الدال والمدلول، ومركزية الإحالة على الخارج بين الدال المدلول، ومركزية التضخيم المطلق للغة، ومركزية الأثر الحاضر على نحو نهائي، ومركزية الحضور والحضور المطلق، ومركزية الحقيقة الخالدة، ومركزية خارجية المعنى، ومركزية النَّص، ومركزية الكتاب، ومركزية العلامة، ومركزية الجوهر الشكلي للعلامة، ومركزية النسق، وغيرها من المركزيات المصغَّرة الرديفة التي تتضاعف على مرِّ الأزمان والعصور.

بإزاء ذلك، وقف دريدا موقفاً نقدياً متوسلاً بعقلانية مغايرة لا تنطلق من أية بنية لوغوسية نسْقية قبلية تُفهم كسلطة معرفية مطلقة الأثر، خصوصاً أن "النسْق يتضمَّن في طياته مبدأ تفكُّكه" (١٤)، وذلك من خلال تفكيك كل ما له علاقة بالاستعمال الميتافيزيقي للوغوس وتجلياته الفكرية التابعة له في كل حقول الفكر؛ خصوصاً أنه ومنذ "ثلاثة آلاف عام والفكر الميتافيزيقي يقوم على التمركز حول اللوغوس أو التمركز المنطقي" (١٥)، ومن خلال اعتماد "استراتيجية في القراءة تقوم على التفكيك Deconstruction بالتضاد مع مفاهيم الأصل، والهويَّة، والكلية؛ استراتيجية يحرِّف دريدا من خلالها كل شيء باتجاه الاختلاف الذي يعدِّل من أجله حتى المفردة الفرنسية نفسها Différence التي تدل عليه، استراتيجية تتضاد مع "الأزواج المفهومية أو المفاهيم التي يتمحور حولها الفكر الميتافيزيقي الغربي، والتي تحيل إلى طوابق وعلاقات مترابطة محكومة بالتوزُّع إلى أعلى/ أسفل، وواقعي/ خيالي، والواقع/ الحلم، والخير/

الشر، والباطن/ البرانية، والكلام/ الكتابة، والمثال/ المادَّة، والشرق/ الغرب، والمذكر/ المؤنث، والمدلول/ الدال"، وغيرها (١٦).

مفردة "التفكيك"

عندما نستمع إلى رنين مفردة "التفكيك" يوحي لنا صوتها أننا بإزاء تضاؤل العالم ونهايته واضمحلاله، وها نحن نحتفي بالصوت الذي ينبذه دريدا لأنه ضحية هيمنة اللوغوس، ولكننا، وكما رأينا دريدا أنه لا يؤمن بالعدم ولا العدمية عندما فضَّل مفردة التقويض (Destruction) على مفردة الهدم (Demolition) التي تستبطن دلالتها، بدورها، عدمية ما؛ بل ومضى إلى أبعد من ذلك عندما اصطفى مفردة أخرى تبنّاها كميسم قرائي للخطابات المتمركزة معرفياً ألا وهي مفردة التفكيك (Dé-construction) التي استخدمها ثلاث مرات في متن (الكتابة والاختلاف) (١٧)، واستخدمها أيضاً بمؤلَّفه (في علم الكتابة) الذي شكا فيه حال التفكيك عندما قال: "يظل مفهوم وعمل وأسلوب التفكيك عرضة لسوء الفهم والمعرفة" (١٨). وبعد نحو ربع قرن على هذه الخيبة تحدَّث دريدا عن مفردة التفكيك بتمنُّع عندما كان برفقة فرانسوا إوالد الذي أجرى حواراً معه إبان اندلاع حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١ عندما فضَّل عدم الخوض في أوضاع مفردة التفكيك، وقال: إنه "ليس ضرورياً على الإطلاق، ولستُ حريصاً على ذلك أبداً" (١٩)، وأكَّد في الحوار ذاته على عدم امتلاكه مشروعاً أساسياً حول التفكيك، وأنه يُفضِّل استعمال مفردة التفكيك بصيغة الجمع "تفكيكات" التي هي "لم تسم أبداً مشروعاً وطريقة أو نظاماً؛ نظاماً فلسفياً بالخصوص، فهي أحد الأسماء المكنة في سياقات محدَّدة بدقة دائماً لتعني، وعلى نحو مجازي، إجمالاً ما يحدث أو ما لا يمكن أن يحدث، كما تعني تصدُّعاً معيناً يتكرَّر في الحقيقة بانتظام، وحيثما يوجد شيء ما بدلاً من لا شيء" (٢٠). ويوحي كلامه هذا بأنه لا يعتبر التفكيك مجرَّد مفهوم إجرائي للتحليل والتعرية للمركزيات المتحكِّمة بالفكر الفلسفي أو الميتافيزيقي أو اللاهوتي، إنما أيضاً هو حالة واقعية موجودة في الحياة المنظورة، وضربَ مثلاً بحرب الخليج الثانية التي قال

عنها: "إنها كحدث هي تكثيف قوي ومذهل ومأساوي لهذه التفكيكات"، وانتهى إلى القول: "إن التفكيكات جارية، الأمر يحدث، لا ينتظر ذلك إنهاء التحليل الفلسفي – النظري لكل ما ذكرته منذ قليل، بكلمة أقول: هذا التحليل ضروري لكنه لا نهائي، والقراءة التي تجعل من هذه الصدوع ممكنة لا تشرف أبداً على الحدث؛ إنها تتدخَّل فيه فقط فهي مندرجة فيه" (٢١)، وأضاف: "هناك تفكيك وتفكيكات في كل مكان. والتفكيكات لا تبدأ ولا تنتهي" (٢٢). ليس هذا فقط؛ فدريدا يقول: "إن عملية التفكيك لم تطل في المقام الأول المضامين الفلسفية والتيمات أو الأطروحات ولا الأشعار ولا الموضوعات الفلسفية والثيولوجية والأيديولوجية، بل فهمت على الخصوص الأطر الدالة والبنيات المؤسساتية والمعايير البيداغوجية أو البلاغية وإمكانيات الحق والسلطة والتقييم والتمثيل في سوق العرض ذاته، كان اهتمامي ببنيات التأطير المرئية بهذا القدر أو ذاك، وبالحدود وبتأثيرات الهامش وبمفارقات الحواشي" (٢٣).

كل هذا يوحي أن دريدا كشف عن وجه التفكيك الآخر، كشف عن المفكَّك الواقعي باعتباره وجوداً واقعياً مفكَّكاً يسهم في توسيع دائرة التفكيك، فالمفكَّك وقد مُورس عليه التفكيك، والتفكيك وقد مارس تفكيكه كفعل، وهكذا إلى ما لا نهاية له. وعلى رغم من أن دريدا ينفلت من أي تكريس مرجعي خاص بالتفكيك، إلا أن التفكيك في منظوره يبقى "حركة تفكِّك نفسها إلى الأبد؛ حركة يسكنها الاختلاف المرجئ؛ فلا نص مفكِّك أو مفكَّك تماماً" (٢٤).

ولو أردنا العودة إلى رسالة دريدا إلى صديقه الياباني مرّة أخرى سنجده ينظر في حيثيات استخدامه لمفردة "تفكيك"، وكيف أنه توجَّه إلى المنظومة المعجمية بحثاً عن دلالة تشفي غليله لمعنى ما كان يروم قصد اصطفاء مفردة التفكيك لكنه لم يجد، فصار المتاح المعرفي أمامه بنماذجه الثلاثة: النموذج اللغوي النحوي، والنموذج السيمانطيقي العلاماتي، والنموذج المكائني غير ملبية لطموحه، لأن هذه "النماذج نفسها كان يجب أن تخضع إلى استنطاق تفكيكي" (٢٥)، بل هذه النماذج هي "الأصل في إساءات فهم متعدَّدة حول مفردة التفكيك" (٢٦).

يتحدَّث دريدا في الرسالة ذاتها أيضاً عن تلك الصدفة التي سوَّغت له اللجوء إلى هكذا مفردة؛ الصدفة التي تكمن في القيمة الاستعمالية لمفردة التفكيك التي لا يعود "التفكيك" فيها إلى أي "معنى أولياً قد يعود، بدوره، إلى اشتقاقية ما قابعة في ما وراء أو في منجى من كل استراتيجية سياقية" (٢٨). وفي الوقت الذي كانت فيه الحركة البنيوية سائدة، فإن التفكيك "كان هو الآخر حركة بنيوية، ولكن أيضا حركة ضد بنيوية، فقد كان الأمر يتعلَّق بحل، بفك، بنزع رواسب البنيات؛ جميع ضروب البنيات؛ لغوية، تمركزية لوغوسيّة، تمركزية صواتية" (٢٩).

إن الهدم يعني العدْم وهو أمر غير مجد، ولذلك رأى دريدا أنه من الضروري اللجوء "بدلاً من الهدم إلى فهم كيف قيِّض لمجموع ما أن يتشكَّل أو ينبني" (٣٠). لكنه ينبِّه إلى ما أسماه بـ "الظاهر السلبي" (٣١) الذي يحف مفردة التفكيك دائماً ولا يمكن محوه لكونه "عصياً على المحو" (٣٢)، خصوصاً أن نحو المفردة في حدِّ ذاته، والمتمثل بالبادئة (De) ينطوي على طاقة سلبية، ما يعني أن "الظاهر السلبي لمفردة التفكيك يظل صعباً على المحو"، يقول دريدا: "لأنني، ولدى ممارسة التفكيك، كان عليَّ أن أُكثر من التحذيرات، وأن استبعد نهائياً جميع مفهومات التراث الفلسفية" (٣٣).

كان دريدا يشعر بالغموض واللبس اللذين اعتملا الوعي الفكري في النِّصف الثاني من القرن العشرين في أثناء تلقيه لمفردة التفكيك، ولذلك كان يحاول أن يقدِّم "أعراض متواضعة للتفكيك، وفي الأوان ذاته محاولات لتفسيره" (٣٤)، وينصح المترجمين بألا يقعوا في هاتين الآفتين، خصوصاً أنه بصدد كتابة رسالة إلى صديق ياباني استشكلت عليه مفردة التفكيك.

لقد حذَّر دريدا من اعتبار التفكيك تحليلاً أو نقداً لا بمعناه الكانطي الفلسفي – نسبة إلى إيمانويل كانط –، ولا بمعناه العام أو الأدبي؛ لأن "تفكيك عناصر بنية لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط، إلى أصل غير قابل إلى حل، فهذه القيمة، ومعها قيمة التحليل، هما عناصر فلسفات خاضعة للتفكيك. كما أن التفكيك ليس نقداً، لا بالمعنى العام، ولا بالمعنى الكانطي، لأن هيئة القرار، والحكم، والتحديد، هي نفسها شأن جهاز

النقد المتعالي كله، تشكِّل أحد الموضوعات الأساسية التي يستهدفها التفكيك". كما أن التفكيك ليس منهجاً، ولا يمكن تحويله إلى منهج"، بل "ليس حتى فعلاً أو عملية" (٣٥)، التفكيك "حاصل، حدث؛ حدث لا ينتظر تشاوراً أو وعياً أو تنظيماً من لدن الذات الفاعلة" (٣٦). وعاد في عام ١٩٦٨ ليؤكِّد بأن ما "ندعوه تفكيكاً – مثلاً – لا ينحصر في إحدى العمليات المسماة نقديَّة التي ألهمت فضيلتها وضرورتها التي لا تناقش كل المدافعين عن الفلسفة كتأمل نقدي. التفكيك هو تفكير غير تقني، ولا علمي، ولا ثقافي، ولا فلسفي كلية، إنه يحافظ على تشابه أساسي مع المعطى الفلسفي الذي يشتغل عليه بكل معاني الكلمة في خطابه، كما في بنياته المؤسساتية البيداغوجية والسياسية" (٣٧).

وإذا كان دريدا يحاول أن يربط بين التفكيك والخطاب الفلسفي في المقتبس السابق، فإنه، وفي في الرسالة إلى صديقه الياباني، يمضي صوب "مضاعفة الصعوبات" كما قال (٣٨)، بيد أنه يضعنا عند عتبة رائقة تتعلَّق بقيمة مفردة التفكيك تلك التي يمكن رسم معالمها من خلال "إبدالها بكلمة أخرى في سلسلة من البدائل" (٣٩)، وإلى "اندراجها في سلسلة من البدائل الممكنة أو في سياق، فلا "تتمتع هذه المفردة بقيمة إلا في **سياق معين** تحلُّ فيه محل كلمات أخرى أو تسمح لكلمات أخرى بأن تحدّدها كالكتابة أو الأثر أو الاختلاف أو الزيادة أو الهامش أو الباكورة أو الإطار" (٤٠).

يختم دريدا رسالته بارتماء جديد في التفكيك؛ ذلك أن "صعوبة هذه المفردة إنما تنبع من كون جميع المحمولات، وجميع المفهومات التحديدية، وجميع الدلالات المعجمية، وحتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد، خاضعة، هي الأخرى، للتفكيك، وقابلة له، مباشرة أو مداورة" (٤١). فليس "التفكيك مجرَّد استعراض لتدمير غير مسؤول يؤدِّي إلى لا مسؤولية" (٤٢). وهكذا، بين النفي والإيجاب أمضى دريدا عقوداً من حياته يتجوَّل في عالم دلالات التفكيك داعياً القارئ والمتلقي إلى استنتاج مفهمة للتفكيك تضعه عند تخوم دلالات المفهوم لاسيما وأن التفكيك ليس مفهوماً مجرَّداً إنما هو مفهوم حياتي وجمالي وفلسفي يرتبط جوهرياً بمفهوم آخر من مفاهيم دريدا ذلك هو مفهوم الاختلاف المرجئ.

الاختلاف المرجئ

مع كل التوضيحات الدلالية لمفردة التفكيك يبقى مفهومها عرضة للتفسير والتأويل بحسب سياق اشتغالها، إلا أن دلالتها الخاصّة ممكنة التشخيص عندما ننظر إلى التفكيك كاستراتيجية إجراء كلَّما مسكت بخيط من خيوطها تفلَّت منك ودعاك، في الوقت نفسه، إلى مسك خيوط أخرى، وما فعلناه في السطور الماضية هو أننا بدأنا نفكِّك مفردة التفكيك لكنّها دعتنا أيضاً إلى تفكيك ما نفكِّكها به.

وما يهمنا هنا هو هذا الانفتاح الرحب والسير قدماً شطر معان نسعى للظفر بها لكنّها تأبى ربما لتختبر صبرنا كما يريد دريدا! ولذلك، لن يكون الأمر بعيداً جداً عن مفهوم الاختلاف المرجئ (Différance) الذي أصبح له مع دريدا حكاية أو ربما حوَّله دريدا ذاته إلى حكاية مفاهيمية ذائعة الصيت؛ فتفكيك سطوة المركزيات المعرفية المتحكِّمة بعصور الفكر البشري التي اجتاحت الفلسفة واللغة والكتابة والكلام والنَّص والأثر وغيرها من العلوم والمعارف خلال قرون ماضية تتطلَّب السكن في منازل هذه المركزيات، وذلك استناداً إلى قول دريدا بأن "حركات التفكيك لا تتعامل مع الأبنية من الخارج، إنها لا تكون ممكنة وفعالة، ولا تحكم ضربتها إلا بالسكن في هذه الأبنية، سكناها بطريقة معينة" (٤٣).

ولا شك أن دريدا كان قد سكن منازل التيارات الفكرية لعقود طويلة قارئاً وناقداً ومفكِّكاً وحريصاً على إنجاز قراءة فلسفية مغايرة، ولهذا ابتنى مفهوم الاختلاف بمعنى التمايز وبمذاق خاص ميَّز فيه بداية بين الاختلاف الغائب أو الاختلاف المحو أو المغيَّب Effaced difference (٤٤)، وتالياً سعى إلى إعادة النَّظر فيه وفق رؤية جديدة، وذلك عندما اشتق مفهوماً مغايراً من دون أن يفرِّط برسم المفردة برمته؛ ففي الوقت الذي كانت أمامه مفردة اختلاف (Difference)، ومفردة إرجاء (Differing) ومفردة تأجيل (Deferment) أو مفردة (Defer) التي تعني يؤجِّل ويرجئ، وجد أن معنييهما يحيلان على مفردة (Différer) = "يختلف عن"، و"يباين ويتأجَّل" كما هي في اللغة الفرنسية، لكن كل ذلك لم يرو غليله، فآثر سك (Coined) مفردة اصطلاحية جديدة هي مفردة

(Différance)، وعنى بها الاختلاف المرجئ وأصل المفردة إنما يعود، وبحسب دريدا، إلى مفهوم "اقتصادي أو ثروتي يشير، بدوره، إلى إنتاج ما هو مؤجَّل Différer بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة؛ أي الاختلاف والإرجاء Differing and Deferring الذي هو أسلوب مبتكر من الاختلاف" (٤٥)، وأن أي "اختلاف مرجئ من دون تعارض هو تبعثُر من دون حدود" (٤٦)، كما أن الاختلاف المرجئ هو "فسحة وتأجيل" (٤٧)، وهو أيضاً "يحرِّك عملية التأجيل وعملية التمييز والفصل" (٤٨).

ولو أردنا أن نبقى في هذا الإطار فلنذهب إلى ما كتبه دريدا في عام ١٩٦٨ عن المعنى المزدوج لمفردة يُباين = (Différer) الذي هو "فعل يُراد به التأجيل إلى ما بعد، وأخذ الزمن والقوى بعين الاعتبار في عملية تتضمَّن حساباً اقتصادياً، دورة مُهلة، تأخير، احتياطاً، وكلها مفاهيم يمكن أنْ ألخصها – يقول دريدا – في كلمة استمهال أو تريث Temporisation. أما المعنى الآخر لهذه المفردة فهو الأكثر شيوعاً، والأكثر قبولاً للتحقق؛ ألا يكون مطابقاً، وألا يكون آخراً....، غيرية من التباين أو من النفور والسجال...، من اللازم أن يحدث بين العناصر الأخرى، وعلى نحو فعال وسريع وملئ بالقوة والحيوية والنشاط، فاصل، مسافة، فسحة أو بُعد بيني Espacement" (٤٩).

ولكي نقترب أكثر من عالم هذا المفهوم الجديد (Neologism)؛ مفهوم "الاختلاف المرجئ"، ننوِّه إلى أن دريدا كان قد استعمل هذا النحت المصطلحي الجديد، ولأول مرّة، في عام ١٩٦٣، وذلك في دراسة نقدية حجاجية له عنوانها (الكوجيتو وتاريخ الجنون) ناقش فيها أراء الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (١٩٢٦ – ١٩٨٤)، وتحديداً تلك التي وردت في كتابه (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي)، (١٩٦١)، وهي الدراسة/ المحاضرة التي ضمَّها دريدا، تالياً، إلى مؤلَّفه (الكتابة والاختلاف) الذي حافظ في عنوانه على مفردة "الاختلاف" السائدة (L' Ecriture Et La Différence) وليس المغايرة أو الجديدة التي نحتها لنفسه (Différance).

وإذا كنّا جديرين بتأصيل تاريخ الاستخدام فعلينا أن نبدأ من تلك الدراسة النقدية التي أشرق فيها مصطلح (Différance) – لأول مرّة – ومن ثم نوَّه إليه دريدا في كتابه

(الصوت والظاهرة)، (١٩٦٧) الذي خصَّصه لنقد فلسفة إدموند هوسرل في العلامة، وتالياً توسَّع في بنائه وتحليله وتشابكه في كتابه الضخم (في علم الكتابة)، (١٩٦٧)، ناهيك عن مؤلَّفات أخرى مثل (هوامش الفلسفة)، (١٩٧٢)، وبقية مؤلفاته الأخرى، وفي عدد غير قليل من الحوارات التي أجراها فلاسفة ومفكرون وأدباء وصحافيون معه على مدى عقود حتى وفاته.

في (الكوجيتو وتاريخ الجنون)، استخدم دريدا مصطلح الاختلاف المرجئ (Différance) لمرتين في فقرة واحدة ختم بها مبحثه آنف الذكر (٥٠). هذا في النَّص الفرنسي، أما في نص الترجمة الإنجليزية فورد في الفقرة ذاتها لمرّة واحدة فقط، ومرّة أخرى ترجمها Alan Bass بـ (Deferral) وتعني يرجئ (٥١). وفي كلا الاستخدامين، لم يكشف دريدا عن أي تحليل مصطلحي لمفردته الجديدة، ولا أدري إن كان نحتها الجديد قد لفت انتباه قرائه حينها أم لا؟ أو حتى لفت انتباه ميشيل فوكو أم لا؟ لكن الذي أدريه أن دريدا عكف، تالياً، على ضخِّ إضاءات دلالية واسعة ومتواترة وسياقية لهذه المفردة الجديدة في مواضع بحثية وحوارية عديدة ظلَّت مستمرّة لسنوات مديدة حتى رحيله.

كان دريدا، وفي (الفصل الخامس) – "العلامة ولمح البصر" من كتابه (الصوت والظاهرة)، كان قد استخدم مصطلح الاختلاف المرجئ، وبدا السياق الذي ظهر فيه هذا المصطلح مرتبطاً بنقد دريدا لمفهوم الزمان الفينومينولوجي الذي احتفى به إدموند هوسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨) الذي كان، ومنذ عام ١٩٠٥، قد بحث في علاقة الزمان الباطني بالمعاني المدركة والمعيشة ذهنياً، وقدَّم في (الدرس الخامس والأربعين) من دروسه تصنيفاً للأشياء الزمنية والأشياء غير الزمنية، وأكَّد أنه "من الخُلف جداً أن يوصف بالزمنية حال الشيء اللازمني العاري إطلاقاً من كل إشارة لمعنى زمني واحد" (٥٢). وهذا يعني أن هناك حال زمني لشيء مقابل حال لا زمني لشيء، ويعني أيضاً أن هوسرل يبدو معنياً بزمن المعنى المدرك أو بزمن المعيش الذهني (Experience) الذي يمثل خاصّة الشيء الزمانية؛ تلك الخاصّة التي ترتبط بالمعنى الفينومينولوجي للزمان. وفي نص تال لهوسرل ورد في الملحق الرابع من كتابه آنف الذكر قال فيه: "إنها لشناعة حقاً أن نتحدَّث

عن محتوى ليس في وعي، وليس له أن يصير في الوعي إلا بآخرة أو إلا فيما بعد (Nachträglich). الوعي بالضرورة وجوداً في الوعي في كل طور من أطواره. وإذا كان كل محتوى هو في حدِّ ذاته وبالضرورة ليس في وعي، فإنه يصبح من الخلف أن نتساءل عن وعي لاحق بإمكانه أن يعطيه" (٥٣). كان هوسرل قد عدَّد من مفاهيم الزمان ومنها: الزمان الموضوعي، والزمان الباطني، والزمان الفينومينولوجي، والزمان المتعالي، والزمان العالمي، والزمان الفلكي (٥٤). وأكَّد بداية على أن "النقاش الحقيقي يقتضي أن تكون للزمان الفينومينولوجي خصوصية كلية لكل التجارب" (٥٥)، وأن "كل تجربة معيشة فعلية هي ضرورةً تجربة ذات مدّة، ومع هذه المدّة ينتظم متصل لا متناه من المدد، متصل تام، ولهذا المتصل حتماً أفق زماني لا متناه ومكتمل من كل الوجوه، ويعني ذلك، وفي آن، أنه ينتسب إلى تيار تجربة معيشة لا متناهية، وكل تجربة معيشة مفردة يمكنها مثلما تبدأ أن تنتهي فتختتم، من ثمَّ، مدتها كتجربة السعادة المعيشة على سبيل المثال، لكن تيار التجربة لا يمكنه أن يبدأ ولا ينتهي. وكل تجربة من حيث هي وجود زماني هي تجربة للأنا المحض الذي عاشها. وحتماً فإن ذلك يتضمَّن إمكانية أن يوجِّه الأنا إلى هذه التجربة نظره المحض ويستوعبها بوصفها موجودة بالفعل، أي: بوصفها ممتدة في الزمان الفينومينولوجي" (٥٦)، وأضاف هوسرل قائلاً: "إن الآن الفعلي هو حتماً ويبقى آناً نقطوياً Punktuelles، وشكلاً ثابتاً بالنسبة إلى مادَّة دائمة التجدُّد" (٥٧).

لقد وقف دريدا موقفاً نقدياً مما ورد في هذه المقتبسات النَّصية الهوسرلية من أفكار، فهو لا يعجبه إغلاق هوسرل لصيرورة المعنى، وبالتالي لصيرورة الزمان، وأيضاً لا تروق له سلطة الأنا المحض التي تتحكَّم بزمنية محدودة للتجارب. ولعل عبارة هوسرل بأن "تيار التجربة لا يمكنه أن يبدأ ولا ينتهي" هي التي مثَّلت الصدمة لدريدا وهو الباحث عن انفتاح زماني للتجربة متمثل بانفتاح دلالاتها واستمرار الانفتاح إلى ما لا نهاية، وبالتالي هذا التشبُّث الهوسرلي الغريب الذي يبقي على تمركُز الآن الزماني على نحو نقْطوي محدَّد الوجود؛ نحو مسكون بالحاضر.

ولذلك، يعتقد دريدا بأن ارتماء الآن الفعلي في (Actual Now) في أحضان ما هو آني نقطوي، وارتمائه في صورة ثابتة بينما المادة مراق مستمر ودائم "يؤمِّن التقليد الذي يحفظ ميتافيزيقا الحضور الإغريقية على شاكلة ميتافيزيقا محدثة للحضور بوصفه وعياً بالذات، ميتافيزيقا الفكرة بوصفها تمثلاً" (٥٨). وكل ذلك يحتاج إلى اختلاف مرجئ؛ فالفعلية المحضة للآن لا ينبغي لها أن تسكن الحضور والارتجاع إلى الأنا المحض الذي يعيش التجارب ويهيمن عليها، وكذلك لا ينبغي التمسُّك بالزمن الفينومينولوجي بوصفه خصوصية لكل التجارب، ولا الوقوع في أسر السكن في منزل الآن الفعلي أو فعلية الآن كما لو كانت أصلاً ثابتاً لا ينبغي تجاوزه إلى غيره، دريدا يدعو إلى إعادة اصطناع إمكان هذه "الفعلية" من خلال "حركة الاختلاف المرجئ التي توطئ له، وهذا الأثر هو أكثر أصلانية من الأصلانية الفينومينولوجية نفسها" (٥٩) في إشارة إلى إدموند هوسرل.

تتضح هنا رؤية دريدا الباكرة إلى ما يضمره الاختلاف المرجئ من علاقة بالزمان القار، زمان المعيش الذهني، زمان الظاهرة الذهنية المدركَة في زمانها التي تبدو متناهية كونها متشبثة بزمانية الإدراك، وبديله الزمان المرجأ الذي يدعو دريدا من خلاله إلى تفكيك سلطة اللحظة الفعلية المحضة للآن لأنها غير أصيلة أو أصلانية والأكثر أصالة وأصلانية منها هي تلك التي نتجاوز آنية الآن إلى التالي (Nachträglich) لكي نفتح أفقاً زمانياً جديداً للظاهرة، وهذا لن يحدث إلا بالاختلاف المرجئ الذي يدفع إلى عدم التعامل مع المعاني بحسم نهائي وقطعي إنما ترك أفق مفتوح غير متناهي لا يحبذ إدموند هوسرل. في هذه المعالجة يؤسِّس دريدا لمعنى الإرجاء بوصفه اختلافاً مرجئاً؛ فلا ينبغي الركون إلى "حضور الحاضر فقط" (٦٠)، ولا ينبغي كذلك التمسُّك دوماً "بحركة تُتفكَّر انطلاقاً من الحاضر، ولا تقدر أن تنطق بشيء آخر" (٦١)، بل لا ينبغي الاحتفاء بالحضور والحضور للذات؛ فـ "الاختلاف المرجئ أقدم دوماً من الحضور" (٦٢)، وهو القادر على فتح آفاقه الزمانية ذاتها من دون تكرار مركزي على آجال أخرى.

وإذا كان دريدا قد أسهب بمؤلَّفه (في علم الكتابة) — "الفصل الثاني" بدراسة العلاقة بين الاختلاف المرجئ وما أسماه بـ (المكمِّل الخطير = That Dangerous Supplement)،

والذي سيتحوَّل إلى الاختلاف المرجئ التكميلي (Supplementary Differance) في علم الكتابة (٦٣)، فإنه وفي كتاب (الصوت والظاهرة)، وتحديداً في "الفصل السابع - البدل الأصل = The Supplement of Origin" قد اشتغل على العلاقة نفسها كما لو كان - اشتغاله ذاك - شروعاً تأسيسياً للعلاقة بين الاختلاف المرجئ والإبدال (Supplémantarité)؛ فهو يعتقد بأن "الإبدال إنما هو عين الاختلاف المرجئ، وعمل الإرجاء Differing يشق الحضور ويؤخِّره في الآن ذاته، ويجعله تحت رحمة وأجل أصليين، وشأن الاختلاف المرجئ هنا أن يُتأمَّل أمره قبل الفصل بين الإرجاء بما هو أجل والإرجاء بما هو العمل الفاعل للاختلاف" (٦٤). وبين العمل والأمل "ليس يمكن التفكير بالاختلاف المرجئ انطلاقاً من الوعي، أي من الحضور أو من مجرَّد نقيضه الغياب أو اللا - وعي، كذلك ليس يمكن التفكير بالاختلاف المرجئ شأن مجرَّد التعقيد الذي لا يشوبه شيء لمخطط أو لخط زماني شأن تعاقب مركَّب، الاختلاف المرجئ أو الاختلاف البديل ينوب عن الحضور في انتقاصه الأصلي من نفسه" (٦٥). وهذا يعني أن الاختلاف المرجئ هو قبل ثنائية الحضور والغياب، وأبعد ما يكون عن ثنائية الوعي واللاوعي، وكذلك أبعد من أن تحكمه سابقة أو لاحقة أو يكون عبداً مطيعاً لخطيَّة معينة، لا مكانية ولا زمانية.

ربما، وعندما نريد الحديث عن مسألة معرفية ما، نحاول أن نؤصِّل مفاهيمنا في علوم أو معارف أو مرجعيات، لكننا، ومع مفهوم الاختلاف المرجئ، واستناداً إلى نصوص دريدا ذاتها، لا نجد له أية مرجعية تقليدية؛ فهو ليس - أصل (Non - Origin). ولكونه كذلك، فلا يعني حال الاختلاف المرجئ أنه زنيم أو نغل، فحتى أمثال هؤلاء لهم مرجعية هي مرجعية الزنا، ومرجعية فعل الحرام، وهذه لا تعدو أن تكون مركزيات أخلاقية سعى دريدا إلى تعريتها من سطوتها، لأن الزنا أصل، أما الاختلاف المرجئ فليس كذلك، إنه ليس - أصل. لكن الاختلاف المرجئ بوصفه ليس - أصل، و"بحسبانه أصلاً مُلغياً للغياب والحضور" (٦٦)؛ هو سابق ليس فقط على الميتافيزيقا إنما حتى على فكر الوجود" (٦٧). فالاختلاف المرجئ لا يبتدئ من معنى الوجود لأنه متقدِّم على الوجود،

وبالمرّة على معنى الوجود لأنه "لا يكون، ولا يوجد، وليس وجوداً حاضراً على أي نحو كان، مما يقودنا أيضاً إلى ضرورة وصف كل شيء لا يكونهُ الاختلاف المرجئ، كل شيء! وعليه، لا ينطوي الاختلاف المرجئ على وجود متعين ولا ماهية؛ فهو لا ينشأ عن أي تصنيف للوجود أو مقولة من مقولاته، سواء كان هذا الوجود حاضراً أو غائباً" (٦٨).

من ناحية أخرى، لا يمكن أن يكون الاختلاف المرجئ علماً (Science) أو يكون هو علم كبقية العلوم مثل علم اللغة أو علم الهندسة، فلا "يمكن أن يكون هناك علم لما هو لا – أصل" (٦٩). وفي عام ١٩٦٨ يعود دريدا ليؤكِّد بأن الاختلاف المرجئ ليس هو "كلمة أو مفهوماً بالمعنى الحرفي" (٧٠).

وعلى الرغم من أن الاختلاف المرجئ أو هكذا نسميه ونتداوله كما نفعل نحن الآن، إلا أنه يبقى "بلا اسم في لغتنا" (٧١).

وإذا كان الاختلاف المرجئ "ليس – أصل"، وليس مركزية ما، وليس مرجعية ذات هيمنة، وليس اسماً، فهل يعني ذلك إنه غير قابل للتشخيص؟ بالطبع كلا، لقد أعطى دريدا لعلوم أخرى ذات – أصل إمكانية أن تصف الاختلاف المرجئ، فعلى سبيل المثال "لا يمكن للعلوم الوضعية – أو الإيجابية – للدلالة إلا أن تصف عمل الإرجاء وواقعه، والاختلافات وأشكال الحضور المحددة التي تحدثها هذه العلوم" (٧٢)، ما يعني أن دريدا لا ينفي وجود وحياة الاختلاف المرجئ، لأن هذا الأخير هو "أقدم دوماً من الحضور" (٧٣) لأنَّ "حياة بلا اختلاف مرجئ اسم آخر للموت" (٧٤)، وهذا لا يعني أن الموت هو نهاية الاختلاف المرجئ؛ إنما هو "حركة الإرجاء بوصفها منتهية بالضرورة" (٧٥). ومن طبيعة الاختلاف المرجئ أنه "لا يصمد أمام الامتلاك، ولا يُفرض عليه حدًّا خارجياً" (٧٦)، ولا "يترك نفسه تحت رحمة سيطرة منظومة من المفاهيم التقليدية كمفاهيم الأنطولوجيا والأبيستمولوجيا" (٧٧)، بمعنى إنه لا يتمثَّل ولا يمتثل لأوامر غيره، وإذا حدث وحصل ذلك فسيكون عرضة لمركزية ما؛ كمركزية العقل أو اللوغوس أو الحقيقة أو الدلالة النهائية، وهذا هو الذي لا يرغب فيه ويفكِّكه فكيف يذعن له؟ أما عدم صموده أمام الامتلاك فهو يعشق السير قُدماً إلى الأمام؛ إنه عاشق الآجال، أما إذا امتلكه أو ملكه شيء فسيتحوَّل إلى مكرَّس بغيره ومكرِّس لغيره وهذا يتقاطع مع ديدنه حيث شعاره **توقَّف وأرجئ وامضي**. ومن طبيعة الاختلاف المرجئ أيضاً أنه "لا يعدُّ محسوساً بقدر ما هو معقول" (٧٨)، بل هو "يؤسِّس للتعارض الميتافيزيقي بين المحسوس والمعقول" (٧٩). كما أنه يختلف عن "التناهي" (٨٠). ومن خصائص الاختلاف المرجئ أيضاً أنه يتمتَّع "بقوة تعمل أقل فأقل على تغيير الحياة بقدر ما تتزايد وتمتد، أما إذا صارت – قوته – لا نهائية، وهو ما يستبعده جوهرها سلفاً، فإن الحياة نفسها ستكون حضوراً أبدياً لا يُحس ولا يُنفعل به" (٨١)، ومن قوة الاختلاف المرجئ أنه "ينتج ما يمنعه، ويجعل ممكناً ذلك الشيء نفسه الذي يجعله مستحيلاً" (٨٢)، بل "ويعيرُ نفسه إلى

عدد ما من البدائل غير المترادفة" (٨٣)، ومن دون "أن يشكِّل أي طرف منها علامات تفضي إليه" (٨٤). فضلاً عن أن الاختلاف المرجئ هو "أصل اللغات، فهو لا يتعلق بتنوُّع اللغات، كما أنه ليس معياراً للتصنيف اللغوي" (٨٥)، لكن دريدا قال يوماً: "إن التفكيك هو أكثر من لغة" (٨٦). أما علاقة الاختلاف المرجئ **باللا – شيئية** فقد أشار إليها دريدا في كتابه (التشتيت/ التشتُّت/ الانتشار La Dissémination =Dissemination) مستعيناً بمفهوم المرآة قائلاً: "إن المضي قدماً نحو الآخرية الجذرية يتخذ دوماً، وضمن حدود الفلسفة، شكلاً بعدياً أو تجريبياً، وينتج ذلك عن الطابع المرآوي في الفكر النظري الفلسفي؛ فالفلسفة غير قادرة على تدوين أو فهم وإحاطة ما يكون خارجها إلا عبر تمثُّل يقوم بموائمة سلبية عن ما يقع خارجها، والتشتيت أو الانتشار مكتوب على ظهر هذه المرآة؛ على طلائها القصديري" (٨٧).

وهذا ما جعل أيان ألموند يعتقد بأن "الاختلاف المرجئ هو الذي يسمح للهويات بإنتاج الاختلافات فيها، وللاختلافات بإنتاج الهويات على نحو لا نهائي فيتسبب في انتشار الأثر انتشاراً لا يتناهى دون أصل أو أصول، ودون أن يشترك هو نفسه في هذه العملية" (٨٨). ويقول رودولف جاشيه: "إن الطلاء القصديري الذي تطلى به المرآة هو حد فضي، هو ظهر المرآة اللامع، وبدونه لا يوجد انعكاس، ولا نشاط مرآوي ولا تأمُّلي، وهو لا مكان له، ولا طرف في لعبة الوميض الانعكاسي" (٨٩). الاختلاف المرجئ – وبحسب ألموند –

هو هذا الطلاء القصديري، هو حركة تتسبب في الإيجاد دون أن تشارك فيه، تُولِّدُ دون أن تظهر بنفسها. إن إشارة دريدا المبهمة التي تلمِّح، من دون أن تكسر الزجاج، إلى ما وراء الوجود الظاهر تصبح واضحة الآن فلا تشير الكتابة إلا إلى اللامسافة الكائنة من وراء المرآة، ولا تتعدّاها إلى اللامسافة الكائنة من وراء الوجود" (٩٠).

إن الاختلاف المرجئ إذاً هو حياة وليس موت، هو وجود وليس عدم، إنه حقيقة لكنّها ليست من تلك الحقائق التي تريد أن تتمكَّن من مسك زمام الوجود والكون والمصير بقبضة حديدية مهيمنة. إن الاختلاف المرجئ يؤسِّس بقدر ما يفكِّك، ولذلك يقول دريدا: "لم يكن باستطاعتي بلورة هذه العدَّة وهذا التأويل من دون أن أعطي الامتياز أو بالأحرى دون أن أُقر وأُبرز امتياز الخيط الناظم أو المحلل المسمى كتابة ونصاً وأثراً، ومن دون أن أقترح إعادة بناء وتعميم هذه المفاهيم – الكتابة والنَّص والأثر – كلعب، وكعمل للاختلاف المرجئ الذي كان دوره مؤسِّساً ومفكَّكاً في الوقت نفسه" (٩١).

ولذلك لا يخفي دريدا تنويعه لأشكال الاختلاف المرجئ كالاختلاف المرجئ الأصلي (Originary Differance) (٩٢)، والاختلاف المرجئ التكميلي (Supplementary Differance) (٩٣)، والاختلاف المرجئ اللانهائي (Infinite Differance) (٩٤)، والاختلاف المرجئ السياسي (Political Differance) (٩٥)؛ فالتفكيك ليس فقط "مجموعة تقنية من الإجراءات الاستدلالية، ولا حتى منهج تأويل جديد يشتغل على أرشيفات أو ملفوظات تحت مظلَّة مؤسسة محدَّدة وقارة، فالأمر يتعلَّق، في أقل تقدير، باتخاذ موقف داخل العمل ذاته من البنيات السياسية والمؤسساتية التي تشكِّل وتنظم ممارستنا وكفاياتنا وإنجازاتنا، ولأن التفكيك لم يقتصر فقط على مضامين المعاني فإنه يتعين عليه ألا ينفصل عن هذه الإشكالية السياسية والمؤسساتية، وأن يكتسب طريقة جديدة في المساءلة لا تعتمد بالضرورة على السنن الموروث عن السياسة والإتيقا" (٩٦). ولكل أشكال هذا المصطلح فاعلية في جملة من المفاهيم والمسائل والقضايا التي بحثها دريدا في جل مؤلَّفاته، فهو لا يمل من ربط مفهوم الاختلاف المرجئ بمفهوم الأثر (Trace)، وفي ذلك يقول مطابقاً بينهما: "إن الأثر المحض هو الاختلاف المرجئ" (٩٧)، وهو قول

يستبطن وجود أثر ربما غير محض. ويعتقد بأن "حركة الأثر الغريبة تعلن بقدر ما تذكّر بأن الاختلاف المرجئ يُرجئ "Differance Defers – Differs" (٩٨)، بل ويرى أن "الأثر هو الإرجاء الذي يفتح الظهور أو المعيش والدلالة Appearance and Signification" (٩٩). وكذلك لا يمل من ربط مفهوم الاختلاف المرجئ بمفهوم الدال والمدلول حيث يقول: إن "الاختلاف المرجئ يؤسِّس للتعارض الميتافيزيقي بين الدال والمدلول والدلالة، وبين المضمون والتعبير" (١٠٠)، ويضيف: أن "الدلالة لا تتشكّل إلا في فجوة الإرجاء أو في فجوة الاختلاف المرجئ Hollow of Differance؛ في اللا – استمرارية والإخفاء، وفي الانحراف، وفي مخزون ما لا يظهر" (١٠١).

الكتابة

صار واضحا لنا أن صاحب التفكيك والاختلاف المرجئ حرث في حقول مفاهيمية مهيمنة وذات سلطة ميتافيزيقية قاهرة رغبة منه بإعادة النظر فيها بوصفها لعباً وعملاً للاختلاف المرجئ الذي يمارس دوراً مؤسِّساً ومفكِّكاً في آن واحد، لقد أكد دريدا على التلازم بين الاختلاف المرجئ والكتابة فهو القائل: "لن أتحدَّث عن هذا الاختلاف الخطي إلا عبر خطاب شديد المباشرة عن الكتابة" (١٠٢). ولذلك، يبدو أغلب مؤلَّفات دريدا منوطاً بالكتابة سواء في عناوين كتبه أو في فصولها، وبالمرّة في خطابه الفكري الموسوم بالنزعة التفكيكية (Déconstructionnisme) المؤسَّسة أصلاً على فكرة الاختلاف المرجئ.

وكان مؤلَّفه (في علم الكتابة) قد تخصَّص بإشكالية الكتابة أكثر من غيره، علماً أن عنوان الكتاب (Grammatology) يبدو من حيث الاستخدام أنه الثاني بعد أن استخدمه، ربما لأول مرّة، (Gelb) في كتابه (أسس الجراماتولوجيا)، (١٩٥٢) (١٠٣). ولم يفت دريدا أنه عرَّف علم الكتابة هذا بالإشارة إلى مركزية علم اللغة المهيمنة على الوعي البشري بما قاله في عام ١٩٦٧ من أننا "نطلق كلمة لغة على الفعل والحركة والفكر والتروي والوعي واللاوعي والخبرة والانفعال، ولكننا نميل الآن إلى أن نطلق كلمة **كتابة** على كل هذا

وأشياء أخرى؛ لا نطلقها فقط على الحركات البدنية لعملية التدوين في الكتابة الأبجدية، والكتابة التصويرية، والكتابة الرمزية، لكننا نطلقها أيضاً على ما يجعل الكتابة **ممكنة**، ونطلقها كذلك فيما وراء الوجه الدال، على الوجه المدلول عليه نفسه، وعلى كل ما يمكن أن يؤدِّي عموماً إلى التدوين سواء كان حرفياً أم لا حتى لو كان ما توزعه الكتابة في الفراغ مختلفاً عن الصوت البشري مثل السينما والرقص إلى جانب الكتابة التصويرية والموسيقية والنحتية، وعلى كتابة ألعاب قوى، وكتابة عسكرية وسياسية إذا ما نظرنا إلى التكنيك الذي يتحكَّم في هذه المجالات" (١٠٤). ولذلك، نرى دريدا يدعو إلى عملية تحرير إبيستمولوجي لنظرية الكتابة بالتزامن مع النَّظر في الباعث الوضعي للعلوم، بل تفكيك تاريخ الميتافيزيقا حتى نتجنب السقوط في تحرير إبيستمولوجي وهمي، ولكي نضمن عدم "تلقي علم الكتابة مفاهيمه الموجهة من العلوم الإنسانية الأخرى أو من الميتافيزيقا، بل ولا ينبغي لعلم الكتابة أن يكون من العلوم الإنسانية، ولا أن يكون علماً فرعياً، وكذلك لا ينبغي أن يكون علماً من علوم الإنسان (١٠٥).

نحن إذن بصدد مفهوم جديد للكتابة ولعلم الكتابة، مفهوم واسع ومنفتح على فضاءات جديدة تجعل الكتابة وجوداً منظوراً وغير منظور، وجوداً مرئياً وغير مرئي، وجوداً مادياً وغير مادي، لكنه الوجود المتحرِّر من سلطة الثوابت القاهرة له، والمتحكِّمة بمساره وبمصير كينونته، وجوداً خاضعاً للتفكيك وفق فاعلية الاختلاف المرجئ. وهذا يعني أن دريدا الذي امتشق علم الكتابة إنما جعله علماً للعلامة المكتوبة؛ فهو يضم بين دفتيه "دعوة للنظر إلى الكتابة لا كرداء خارجي للكلام كما هو معروف تقليدياً، ولا كصيغة مشفَّرة ومختزلة للصوت الذي يعطي لحضوره المحض الأولوية" (١٠٦).

يبدو نص (في علم الكتابة) عملاً نقدياً ضخماً يتطلَّب وقتاً طويلاً لقراءته بتأنٍّ وصبر، لكنه يطرح كينونته الجسدية على جزأين، خصَّص الثاني منه، وهو الأكبر، لمناقشة أفكار جان جاك روسو (رسالة في أصل اللغات) (١٠٧)، بينما ناقش في الأول منه نهاية الكتاب وبداية الكتابة، واللغويات وعلم الكتابة، وعلم الكتابة بوصفه علماً وضعياً، وهذا الفصل الأخير يضم جملة من الإضاءات المهمة التي لا بدَّ من التوقُّف عندها؛ فهو

يتساءل عن "الشروط التي تجعل علم الكتابة ممكناً" (١٠٨)، وهو سؤال مفعم بالروح الايبستيمولوجي، بل ويذكِّرنا بالفلاسفة الذين طرحوا مثل هذه الأسئلة خلال القرون الحديثة.

ورغم أن دريدا يتحاشى السؤال عن الأصل؛ أصل الأشياء وبداياتها؛ فالأصل "لا يوجد بمعنى أصل وحيد" (١٠٩)، لكنه يجد نفسه مضطراً للخوض في الغائر الخاص بعلم الكتابة مثل: "أين تبدأ الكتابة؟ متى تبدأ الكتابة؟ وغيرها من الأسئلة الباحثة عن النشأة والأصل والبدايات، فينظر في محاولات بحثية سابقة عليه تعود إلى عام ١٥٨٩ وعام ١٧٤٢، وعام ١٨٩٢، والى عقود القرن العشرين حتى، لكنه يذهب أيضاً إلى جهود فلاسفة مثل رينيه ديكارت، وجوتفريد فلهلم ليبنتز، ويعتقد أن نظريات هؤلاء في اللغة والكتابة إنما هي خاضعة إلى مفهوم المطلق الذي "يفعل فعله فيها دائماً...؛ فهناك تواطؤ بين هاتين الحركتين المتناقضتين؛ هناك وحدة عميقة داخل حقبة تاريخية معينة بين لاهوت اللامتناهي ومركزية اللوغوس،" (١١٠). وهو التواطؤ الذي يرفضه دريدا لكونه لا يعتمد **الكتابة الأصلية** إنما **الكتابة السيئة** في حين يميل إلى الكتابة الحسنة أو إلى "الكتابة الأصلية التي هي قبل – صوتية أو ميتا – صوتية" (١١١)؛ كتابة ترفض اعتبار الكلام مجرَّد "إعطاء المرء علامة على فكره بصوت منغَّم"، وترفض الكتابة بوصفها مجرَّد "استخدام نقش دائم على الورق" (١١٢)، إنه رفض للكتابة بمعناها الضيق كالكتابة الصوتية التي "تكفل أمناً كبيراً وإمكانيات كبرى للتراكم في عالم خطير ومقلق" (١١٣).

تبدو العلاقة بين الكتابة واللوغوس علاقة إشكالية كونها مؤسَّسة أصلاً على بداهة زائفة ترتبط جوهرياً بمركزية اللوغوس المهيمنة التي يسعى دريدا إلى زحزحتها ليس من خلال سد الثغرات، بل بكسر حواجزها تمهيداً لنسفها بالتوجُّه إلى بديل مختلف من خلال المرور القرائي على وحدة الكتابة التصويرية، ووحدة الكتابة الرمزية، ووحدة الكتابة الحرفية، ووحدة الكتابة الخطية، ووحدة الكتابة الأسطورية، ووحدة الكتابة الصوتية أو النزعة الصوتية الكتابية، والكتابة غير الخطية، والكتابة الرمزية، والكتابة

الطبيعية، والنموذج الخطي، والتصوُّر التمثيلي للكتابة. وفي النهاية لا يُعد دريدا "تراجعاً في حال الولوج إلى تعدديّة الأبعاد، والى زمنية غير خطية" (١١٤)، لكنه يعتقد بأن الوصول إلى العلامة المكتوبة (Written Sign) يبدو أنه يكفل "للسلطة المقدَّسة الحفاظ على الوجود في الأثر ومعرفة البنية العامّة للوجود" (١١٥)، وهو أمر مخيِّب للآمال، إلا أن ذلك لا يعني نهاية الأمر؛ فدريدا ما زالت تؤرِّقه العلاقة المشبوهة بين الكلام والكتابة، فينتصر للكتابة على الصوت، ويعتقد في هذا المجال بأن الكتابة عاشت دهوراً وهي منحطَّة الكرامة بسب هيمنة الكتابة الصوتية (Phonetic Writing) التي هي "مجال المغامرّة الميتافيزيقية والعلمية والتقنية والاقتصادية الكبرى للغرب" (١١٦).

إن "احتقار الكتابة هذا، والحذر منها، هو عبارة عن سمة ثابتة للتقليد الغربي ابتداء من سقراط حتى ليفي شتراوس، مروراُ بجاك جاك روسو وفردينان دي سوسير" (١١٧). فهؤلاء، وغيرهم، إنما يعتمدون على الصوت بوصفه لوغوس الوجود الذي لا مفرّ منه بسبب سطوته المطلقة على الذات؛ هذا اللوغوس الذي هو "أول وآخر مصدر للعلامة، وللاختلاف بين الدال والمدلول يحتِّم أن يكون هناك مدلول متعال يكون الاختلاف بين الدال والمدلول بالنسبة له مطلقاً وغير قابل للاختزال، وليس صدفة أن فكر الوجود، بوصفه فكراً لهذا المدلول المتعالي، يتجلى بالأصالة في الصوت، أي في لغة مكوَّنة من كلمات، الصوت يُسمع كضمير هو أقرب ما يكون إلى الذات بوصفه إلغاءً مطلقا للدال؛ حب محض للذات له شكل الزمن ولا يستعير من خارج ذاته أو من الواقع أي دال مساعد، ولا أية مادّة تعبير غريبة عن تلقائيته الخاصّة، إنها الخبرة الفريدة بالمدلول الذي ينتج ذاته تلقائياً من داخل الذات، بوصفه مفهوماً ينتج نفسه في قلب مبدأ المثالية الكونية" (١١٨)؛ وهي المثالية التي تنمو بدفع مطلق من عوالم الهيمنة اللوغوسية الصاخبة لطرد الكتابة خارج الزمن لصالح زمنية الصوت المطلقة. ولهذا يرفض دريدا حتى محاولة أستاذه مارتن هيدغر الخاصّة بالمحو تلك التي جربها في الفصل الحيوي من كتابه (الكينونة والزمن) المسمى "حول مسالة الوجود" (١١٩)، والذي لجأ فيها هيدغر (١٨٨٩ – ١٩٧٦) إلى إمحاء وشطب مفردة (Étre) بوضع علامة (X) تحتها أو

عليها، فهذا الشطب لا يعني الإمحاء المطلق، إنما هو مجرَّد "كتابة أخيرة لحقبة تاريخية، تحت ملامحه ينمحي حضور مدلول متعال مع بقائه قابلاً للقراءة، هذه الكتابة الأخيرة بوصفها تحدِّد الأنطو – ثيولوجيا، وميتافيزيقا الحضور، ومركزية اللوغوس، فإنها أيضا تكون الكتابة الأولى" (١٢٠). ويكرِّر دريدا التأكيد بنهاية (في علم الكتابة) بأن "الفلسفة في الكتابة ليست إلا الكتابة بوصفها محواً للدال، ورغبة في الحضور المستعاد، والحضور المدلول في تألقه ولمعانه" (١٢١).

إن جل ما يريده دريدا هو إعادة الاعتبار إلى الكتابة المحضة (Pure Writing)، إعادة كرامتها إليها بعد أن سلبها الصوت المهيمن عليها خلال قرون طويلة؛ فإذا كانت اللحظة غير الصوتية تهدِّد التاريخ وحياة العقل بوصفهما حضوراً أمام الذات في الزفرة Breath، فذلك لأنها تهدِّد الجوهرية Substantiality، هذا الاسم الميتافيزيقي الآخر للحضور وللموجود، الكتابة غير الصوتية Non phonetic Writing تحطِّم الاسم، إنها تصف علاقات وليس مسميات أو ألقاباً أو كنيات Appellations الاسم والكلمة، هذه الوحدات من الزفرة، تنمحي في الكتابة المحضة" (١٢٢).

لنحتفظ مؤقتا بمفهوم "الكتابة المحضة" الذي يعتقد دريدا بأنه "فرضية تخصُّ المستقبل" (١٢٣)، ونذهب إلى مناقشاته النقدية لنظريات الكتابة غير المحضة أو الكتابة الصوتية ومشتقاتها في "الفصل الثاني" من كتابه؛ تلك النظريات التي يعتمدها عدد من اللغويين والفلاسفة بما لديهم من نماذج متميزة كنظرية سوسير التي يرزح تحتها الأساس الفنولوجي أو الصوتي كمنطلق للنزعة الصوتية التي تشتغل كنية لدى سوسير وأتباعه الذين يعتقدون بأن "الوحدة المباشرة والمميزة التي تؤسِّس الدلالة وفعل اللغة هي وحدة الوصل والفصل للصوت والمعنى في منظومة الصوت (Phonie)، وبالنَّظر لهذه الوحدة، تصبح الكتابة دائماً مشتقة، وافدة، خاصّة، خارجية، تبطن تضعيفاً للدال الصوتي. هي علامة العلامة كما يقول أرسطوطاليس، وجان جاك روسو، وفلهلم فردريك هيجل" (١٢٤). إن هذا لتأكيد واضح على تبعية الكتابة للصوت، وتكريس فاضح للعلامة ذات الأصل الداخلي؛ العلامة – الرِّداء الباهت للدلالة الصوتية السلطوية التي لا

مفر أمام الكتابة أن تكون تابعة مطيعة له، ويعني كذلك أن العلامة الكتابية هي علامة مؤسَّسة على الصوت الداخلي الذي يتوسَّل الكتابة كمجرَّد شكل خادم لا غير.

ينظر دريدا إلى سوسير بوصفه علَماً مثيراً للجدل من أعلام الحركة البنيوية؛ فسوسير "لا يعزو للكتابة إلا مهمة ضيقة وفرعية" (١٢٥)، وذلك عندما ينتصر للصوت وللكتابة الصوتية التي هي "الخارج، وهي التمثيل الخارجي للغة، وللفكر – الصوت" (١٢٦). كان سوسير قد حدَّد نظامين للكتابة؛ "أحدهما نظام الكتابة الرمزية، والآخر نظام الكتابة الصوتي، ويصح على كلا النظامين القول بأن الكلمة المكتوبة تجنح إلى إزاحة الكلمة المنطوقة" (١٢٧). ألا أن دريدا لم يقبل بهذه الثنائية، بل يصفها بالهشاشة المتهورة المرتبطة بالمفاهيم الموروثة من الميتافيزيقا (١٢٨)، وتحديداً من أفلاطون الذي اعتبر الكتابة في (محاورة فايدروس) عبارة عن مرض يأتي من الخارج، وهي العدوى التي انتقلت عبر القرون، العدوى التي ساد الاعتقاد فيها بدنس "الكتابة، والحرف، والتسجيل المحسوس التي عدَّها التراث الغربي دائماً بمثابة الجسد، والمادّة الخارجية للروح والنَّفس والكلمة واللوغوس" (١٢٩). لقد قال سوسير بأن الكتابة أو الرسم الخطي أو الكتابة المسطورة "تطمس المعالم الحقيقية للغة؛ فهي ليست رداء للغة، بل شيء تتنكَّر به" (١٣٠). وعلى هذه النتيجة القاسية رد دريدا بقسوة؛ فالكتابة من منظور سوسير رداء Guise فسق وانحراف، لباس إفساد وتنكُّر Disguise، وقناع من أقنعة الأعياد التي ينبغي فكّ سحرها، أي يتم طردها بواسطة الكلام الحسن" (١٣١). ولهذا يقارب دريدا بين سوسير وروسو، ويقارب بين الأول وهوسرل؛ فهؤلاء ينهلون من معين اللوغوس وأولوية الصوت على الكتابة، ويتفقون على احتقار الكتابة كونها خارجية ومدعاة للقلق، ويوسعون من الفجوة بينهما؛ فهم "يضعون نظام اللغة المتكلِّمة في مواجهة نظام الكتابة الصوتية، وفي مواجهة غاية الكتابة" (١٣٢).

إلى جانب ذلك، وفي معرض اختلاف دريدا عن سوسير، نلاحظ أن الأول ينتقد مفهوم السِّيميولوجيا أو علم السِّيمياء الذي عدَّه سوسير أشمل من علم اللغة؛ فعلم اللغة هو "جزء من علم السِّيميولوجيا العام، كما أنه جزء من علم النَّفس الاجتماعي، وهو بدوره

جزء من علم النَّفس العام، وموضوعه دراسة حياة العلامات في المجتمع" (١٣٣). وبذلك فهو أشمل من علم الكتابة الذي يحتقرها سوسير ورفاقه البنيويين وهو ما لا يروق لدريدا؛ فالتأكيد "على الرباط الجوهري الطبيعي بين الوحدة الصوتية والمعنى، والامتياز الممنوح لنظام الدال ينبع بوضوح من سيكولوجيا للوعي والوعي الحدْسي، وما لم يتوقَّف عنده سوسير هنا هو الإمكانية الجوهرية للا – حدْس" (١٣٤).

وإذا كان سوسير قد عدَّ العلامة لغوية فقط، وقال باعتباطية العلاقة Arbitrary بين الدال والمدلول (١٣٥)، ما نشأ عنها تالياً القول باعتباطية العلامة، فإن دريدا عاب اقتصار فكرة الاعتباطيَّة على العلاقة بين الدال والمدلول فقط، بل ورفض باسم اعتباطية العلامة نفسها التعريف السوسيري للكتابة باعتبارها صورة أو رمزاً طبيعياً للغة؛ فلأن من أخص خصائص العلامة هي ألا تكون صورة، يراكم سوسير الحجج المتناقضة كي يصل إلى قرار مرض هو استبعاد الكتابة" (١٣٦) ليخلص دريدا إلى القول بأنه "لا ينبغي الاعتقاد بأن الكتابة هي في آن خارجة عن الكلام بما أنها ليست صورته أو رمزه وداخله في الكلام الذي هو في حدِّ ذاته كتابة" (١٣٧). وهذا يعني أن دريدا يعيد للكتابة كرامتها كأساس لا مندوحة منه؛ ينظر إليها بوصفها "دالاً" بعد أن كان سوسير ورفاقه يعتبرونها مجرَّد "مدلول له كيان" كما رأينا سابقاً. وفي مقابل ذلك ينظر إلى الكلام، ومن دون تغييبه بوصفه مدلولاً، وتكون "الكتابة" أولية وإيجابية مقابل ما كان يعتبرها سوسير ورفاقه هامشية وسلبية (١٣٨). وكل هذا يشير إلى احتفاء دريدا بالكتابة بالانطلاق من مفهوم الخط الكتابي أو الخَطّْة الكتابية (Graphie) التي هي وقبل أن "ترتبط بالخدش Incision، وبالنَّقش En – graving، وبالرسم Drawing، أو بالحرف Letter، بل وقبل أن ترتبط بدال ما Signifier، تحيل إلى دال آخر Signifier يكون هو مدلولاً له Signified، يتضمَّن – هذا الدال المدلول – إطار الأثر المؤسِّس Instituted Trace" (139).

يتضح من هذا المقتبس النَّصي الحيوي الإحالة إلى الكتابة المحضة أو الكتابة الأصلية (Archie – Writer) التي هي كتابة دريدية حسنة "تتضمَّن الكلام والكتابة العادية معاً؛ إنها كتابة نحوية؛ كتابة ما بعد بنيوية، تتجاوز ذلك التقسيم الدنيء بين الكلام

والكتابة" (١٤٠) على ما يذهب إليه سوسير ورفاقه لتصبح هذه الكتابة الأصلية أو المحضة "شرط كل شكل لكل لغة" (١٤١)، بمعنى أنها سابقة على اللغة، ومتجاوز لها، فهي "تستوعب، وتأتي كخلفيَّة لها بدلاً من كونها إفصاحاً ثانوياً متأخراً" (١٤٢) لتمضي ككتابة "كبرى إذا جاز القول، لا تحيل إلى أصل، وإنما إلى ما يسبق الكلمة، إلى دال ومدلول، إلى عنصر دلالة، وعنصر إدلال مادي" (١٤٣). وهذه الكتابة تتميز **بثلاث خصائص**، هي:

(١) التكرارية، والمقصود بها هو أن العلامة المكتوبة قابلة للتكرار في غياب منتجها الأول، وكذلك في غياب متلقٍّ محدَّد؛ تكرارية هي تجاوز للمكان والزمان، أي إن الكتابة تبقى مستمرّة بغياب منتجها "موت المؤلِّف" عكس الكلام الذي يبقى لصيقاً بمصدره أو بمؤلِّفه أو قائله.

(٢) المجاوزة، أي إنها تتجاوز سياقها الأول، ومعناها الأول، لتُقرأ في سياقات أخرى، وتكتسي معان مختلفة متباينة، بمعنى قابلية الكتابة بالدخول في علاقات تناصيَّة، ومحافظتها على آثار الآثار، ونفي الأصل.

(٣) الاختلافية، بمعنى أنها تدخل في علاقات اختلافية مع باقي العلامات المكتوبة الأخرى، وأنها لا تشير إلى شيء محدَّد في ذاتها، أي الدلالة على موقع كل علامة مكتوبة على حدة، وعلى دورها في النظم، وكذا على نفي أيَّة إحالة ذاتية للمعنى، ثم على قابليتها للإرجاء والتأجيل (١٤٤).

الكتابة والأثر

وكل هذا يعني أن الكتابة هي "إطار للغياب والتعدُّد والتباين، عكس الكلام الذي يمثل إطاراً للحضور والهويَّة والوحدة والبداهة" (١٤٥). ولو أردنا العودة إلى مقتبس دريدا السابق الذي وصفناه بالحيوي لوجدنا أنه يعرض لمفهوم الكتابة الخطية المحضة أو الأصلية البدئية، واللافت فيها أنها تشتغل على توليد دال غير منفصل عن مدلوله عبر اشتغالاته أو ظهوره بوصفه مولداً للأثر المؤسِّس للكتابة، وبالطبع فإن "الأثر عند دريدا

لا يحيل إلى مدلول ترسنْدنتالي" (١٤٦) إنما إلى مدلول محايث مرتبط بدال محايث هو الآخر، لكنه عرضة للغياب والحضور المتتالي وفق "لعبة الآثار والاختلافات والإحالات المتبادلة التي تنشئ تفضية – فضاء ومسافة وانزياحات وفواصل – حتى داخل عناصر اللغة المتكلّمة أو الكلام مهما كانت وجازتها. وهذا يعني أن هناك في اللغة اختلافاً مرجئاً بالضرورة، أي: اختلاف وإرجاء وإزاحة، وهذا النسيج هو ما يدعوه دريدا بالكتْبة أو وحدة الكتابة وعناصرها؛ نسيج يرينا أن ثمة في كل شيء كتابة، بما في ذلك الكلام المنطوق؛ إنها كتابة نصوصية، مبدئية أو تدشينية لكل نسْق دال" (١٤٧). إن الآثار هي مادَّة الكتابة؛ فالأثر المؤسِّس الذي يبدو بلا دافع هو "ليس طائشاً مثله مثل كلمة اعتباطي لدى سوسير، وأنْ تكون العلامة بلا دافع فهذا يتطلَّب أن يكون هناك تأليف يعلن الآخر المخالف تماماً فيه عن نفسه بوصفه كذلك؛ بلا بساطة أو هويَّة، وبلا تشبيه أو استمرارية فيما هو مغاير له" (١٤٨). ويشدِّد دريدا على ضرورة "التفكير في الأثر قبل الموجود، ولكن حركة الأثر هي بالضرورة حركة خفية، إنها تنتج نفسها بوصفها إخفاءً لذاتها..، كما وأن الأثر، وبطريقة غير محدِّدة، هو صيرورة – بلا دافع، فليس هناك رمز وعلامة، بل هناك دائماً صيرورة الرمز إلى علامة..، كما أن الأثر هو نقطة الانطلاق التي تجعل من صيرورة العلامة بلا دافع أمراً ممكناً، ومعها كل التعارضات اللاحقة بين الطبيعة وكل ما هو مغاير لها" (١٤٩).

إن "الاختلاف المرجئ الذي يسمح بتوافق الكلام مع الكتابة" من خلال لعبة الأثر، يسمح أيضاً باتصال "العلامات فيما بينها داخل النظام المجرَّد نفسه لنص صوتي أو خطي Phonic or Graphic Text أو بين مستويين من التعبير" (١٥٠). ويرتبط الاختلاف المرجئ بالكتابة من خلال فاعلية الأثر (Trace)؛ فالكتابة هي "اسم البنية التي يسكنها الأثر دائماً" (١٥١)، والشكل الكتابي هو أثر متمأسس أو أثر مؤسّس (Instituted Trace) كما أسلفنا القول في ذلك، خصوصاً أن دريدا يجعل الكتابة غير قابلة للتحكُّم فيها؛ يجعلها مراوغة، يجعلها قوة ليست حاضرة تماماً، بل قوة تفضي بالنَّص إلى حالة دائمة من عدم الاستقرار، فيختلف عن نفسه، ويؤجِّل نفسه، ويكتب نفسه بما هو اختلاف مرجئ" (١٥٢). وكل ذلك منوطاً بالأثر، ذلك أن النَّص هو جملة آثار، والعلامات هي جملة آثار النَّص، والنَّص كأثر هو جملة علامات. ولذلك لا يعترف التفكيك بما نسميه "الكتاب" إنما يعترف بما نسميه "النَّص أو النَّصوص" كالصورة والملصق الإعلاني، والأسماء، والكلمات المكتوبة والمنطوقة، وغيرها من المنتجات الأدبية التي هي مجرَّد بنية آثار لا تمتح من أصل معين لأن الآثار في حدِّ ذاتها غير موجود هنا أو هناك حتى نذهب إليها وننهل منها؛ إنها تأتي إلينا كمنتوج إدراكي، كآثار حسية بعدية، تالية.

إن مؤلِّف النَّص وصاحبه ترك نصه ومضى، ولا داعي للبحث عنه بغية المطابقة أو المساءلة، إنه أنتج نصَّه، قال نصَّه ومضى إلى حال سبيله "موت المؤلِّف"، مضى وترك فيه آثاراً مراوغة، عصية على الظهور، متمنِّعة على الحضور، ترك بصمات شبحية لا يمكن تقسيم بنيتها إلى دال ومدلول، بل النَّظر إليها على أنها فقط دلالة شبحية متمنِّعة تستدعينا إلى مسك زمام أمرها لكنّها متفلِّة لأنها تمضي في صيرورة دائمة بين الحضور والغياب، تظهر لترجئ حالها، وتغيب لتقدِّم لنا دعوة لكي نعاود الإمساك بها وفق لعبة الغياب والحضور، تريدنا أن ننظر إليها بوصفها الغائب، وتريد أن ندركها بوصفها غياب وقد ترك بصماته الشبحية كآثار أمام وعينا وإدراكنا، تظهر الدلالة وتغيب في عملية اختلاف إرجائي مستمرّة يصبح الأثر موضوعها الذي يروم وعينا ونروم كينونته عصية الحضور النهائي والحاسم؛ فماذا لو أرسل لي صديق صورة فوتوغرافية عن الشارع الذي ولدت فيه؟ لا شك إنها دعوة يقدِّمها لنا نص الصورة الفوتوغرافي لكي نبحث عن الآثار التي تتركها الصورة فينا؛ الآثار عصية الحضور التي نحاول القبض على كينونتها بغية تحديد ملامحها لكنّها تغيب، تتفلَّت عما نريد ونطمح، ولو أردت الإجالة عن ذلك لأبحث عن مبتغى الصديق الذي أرسل الصورة، تراني أبحث عن بصمته الغائية، عن غائية إرساله الصورة، وهو أثر ونص في آن واحد؛ فلماذا يرسلها لي؟ هل ليذكِّرني بذاك الشارع الذي ولدت فيه؟ هل يريدني أن أحافظ على ذكرياتي معه؟ هل يريد أن يبعث في نفسي السرور أم الألم؟ تراني لحظة ذلك أتناول كل الآثار الممكنة التي تبيحها لي تأمُّلاتي في الصورة، وعندها تراني استدرج الأثر الدلالي لأفلته من قبضة تأمُّلي بسبب طاقة التمايز

والاختلاف والإرجاء فيه؛ أقرِّب دلالة وأقصي أخرى، أخالف معنى وأتوافق مع غيره في صيرورة مستمرّة، هي قيامة القلق بأنني أشعر بغياب معنى ما أحاول الوصول إليه، وأشعر بأنني افقده وهو الغائب العصي الحضور أمامي بكل كيانه.

أذكر مرّة أنني مضيت مع أبي – رحمه الله – إلى جانب من صحراء مدية النجف التي ولدت في تخومها، وهناك كنا نمشي معاً في نزهة بذلك الخلاء الرحب والربيع للتو قد حطَّ رحاله على المكان حتى وقعت عيناي على أثار أقدام بشرية فرحت أسأل والدي عن مصدر تلك الأقدام، فقال لي: كما ترى إنها مجرَّد أقدام بشرية وانتهى الموضوع. ولو أردت استعادة تلك الحكاية الآن لكان أمامي أحد الشواهد المتعلِّقة بموضوعنا هنا؛ فالقدم المهور على رمل الأرض هو أثر، إنه بصمة قدم بشرية تركها صاحبها المجهول بالنسبة لنا ومضى إلى حال سبيله، فمن هو؟

من المؤكَّد أننا لا نعرفه؛ إنه مجهول، هو صاحبها أو قل مؤلِّفها، مؤلِّف هذا النَّص الكتابي، النَّص – الأثر، النَّص – البصمة، الذي سرعان ما صار موضوع تأمُّل، تأمُّل فيه كنص، كأثر، تأمُّل في هذه العلامة الكتابية التي تستدعينا اليوم إلى قراءة أثارها الدلالية الشبحية الغائبة التي نفتقد إلى معرفتها، نفتقدها كآثار غائبة في ظل ما يحدونا من شعور هائل بالافتقاد إلى اكتشاف آثارها كعلامات دالة تحضر بقدر ما تغيب وسط إحساسنا بأنها تواقة للحضور لكن توقها مخاتل، التوق المخاتل الذي يمارسه الاختلاف المرجئ، ولذلك يقول دريدا: "إن الإرجاء أو الاختلاف المرجئ هو تشكيل التَّشكيل The Formation of Form"، ولكنه، ومن جانب آخر يقول: "هو الوجود – المطبوع للبصمة The Being - Imprinted of the Imprint" (١٥٣)؛ فالنَّص – الأثر – القدم المطبوع على رمال الصحراء هو تشكيل آثاري ملموس، محسوس، ومرئي، منظور، لكنه، وبسبب لعبة الاختلاف المرجئ، هو تشكيل التشكيل بوصفه جملة آثار تغيب وتحضر، وتشكيل التشكيل وجود يخلقه الاختلاف المرجئ؛ يُحضره، يُغيبه، يرجئ دلالته، يمسك به، يفلته في صيرورة من الحضور والغياب. إن "الاختلاف المرجئ يجعل التعارض بين الحضور والغياب ممكناً" (١٥٤). ولما كان "ومن دون إمكانية الاختلاف المرجئ لن تتمكَّن الرغبة

في الحضور بوصفها كذلك، ما يعني أيضاً أن هذه الرغبة تحمل في داخلها قدرها الذي يتمثَّل في ألا يتحقَّق لها إشباع أبداً" (١٥٥)، فإن الأثر لن يتمكَّن من الحضور إلا بالاختلاف المرجئ، كما أن آثار القدم المطبوعة التي تحضر وتغيب في آن واحد لا تحقِّق إشباعها النهائي من هذه الوجبة الشهية بالنسبة لها؛ وجبة الحضور والغياب، رغبة الأثر في غيابه المستمر وحضوره المتفلِّت عن الحضور رغبة بالغياب من دون الركون إلى أصل ما، نعم أن القدم المطبوع على الرمل هو أصل، لكنه لم يعد كذلك؛ لأنه لو جرى اعتماد كأصل – منطلَق لكان محا الأثر؛ فالأصل الطبيعي هو حضور محسوم الدلالة، وهذا لا يهم في منظور دريدا، ولا يمثل نصاً يُحتفى به؛ فليس "مفهوم الأصل أو الطبيعة إلا أسطورة، إنه أسطورة محو الأثر، أسطورة إلغاء الإرجاء الأصلي Originary Differance" (١٥٦)؛ ونحن عندما نعتبر القدم البشري المطبوع على رمال الصحراء والمجهول الهويَّة أثراً نهائياً دالاً على الحضور، فإننا نعمل على محو الأثر؛ نصدر حكم بالإعدام عليه، نقتل الاختلاف المرجئ المولِّد للآثار الدلالية غير النهائية فيه، نقتل جدلية الحضور والغياب، نحرم أنفسنا من لذة الحياة التي تحتفي بالآثار، ندمِّر العلامة كأثر، والأثر كعلامة.

العلامة

فيما مضى ألمحنا إلى حال العلامة وأوضاعها، وكينونتها، ومصدرها، لكن الأمر يحتاج إلى مزيد تفصيل؛ ففلسفة العلامة لدى دريدا ترتبط، من بين ما ترتبط، بموقفه من علم السِّيمياء أو السِّيميولوجيا (Semiology) الذي أمسى دريدا يرفضه بعد أن وجَّه إليه نقداً لاذعاً كونه ينطلق من ثنائية المحسوس والمعقول التي تمأْسَس عليها الفكر الميتافيزيقي لقرون طويلة، وهي الثنائية التي تغنَّى بها رومان ياكوبسون عندما قال: "إن السمة المكوِّنة لكل علامة بوجه عام، وللعلامة اللغوية على نحو خاص، تكمن في خاصيتها المزدوجة؛ فكل وحدة لغوية تتكوَّن من جزأين، وتتضمَّن جانبين؛ الأول محسوس، والثاني معقول؛ فمن جانب هناك الدال، ومن جانب آخر هناك المدلول، هذان العنصران

اللذان يكوِّنان العلامة اللغوية، والعلامة على نحو عام، يفترض كل منهما الآخر ويستدعيه" (١٥٧).

هذا ما قاله ياكوبسون حول دفاعه عن انضواء علم اللغة تحت خيمة السِّيمياء أو علم السِّيميولوجيا، وعن تلازم العلاقة بين الدال والمدلول. أما دريدا، فلم يرق له هذا التخريج، لأن هذا الأخير يرتبط بجذور الباعث الميتافيزيقي – اللاهوتي، ولذلك "لا يستطيع العلم السِّيميائي أو السيميولوجي أن يبقى على الاختلاف بين الدال والمدلول من دون الاختلاف بين المحسوس والمعقول، بل ومن دون أن يبقى على الإحالة إلى مدلول يمكنه أن يقع في معقوليته قبل سقوطه؛ قبل أن يتم طرده إلى الخارج في هذه الدنيا المحسوسة، وبحسبان المدلول واجهة للمعقولية المحضة، فإنه يحيل إلى لوغوس مطلق ومرتبط به مباشرة؛ هذا اللوغوس المطلق كان في لاهوت العصر الوسيط ذاتية خالقة، لا نهائية؛ كان الواجهة المعقولة للعلامة التي تبقى مولية وجهها نحو الكلمة" (١٥٨).

العلامة إذن، ومنذ قرون غابرة، هي واجهة لمعقولية اللوغوس، وواجهة تمثيل لثنائية المحسوس والمعقول. وإذا كانت العلامة بهذه الحمولات الميتافيزيقية، فإنها، ولا شك، تدور في كون ميتافيزيقي قائم على ثنائية عتيقة من صلب الرؤية الماورائية، فعلم السِّيمياء هو علم تمثيل ميتافيزيقي؛ علم مطابقة بين العقل والواقع، وهو الأمر الذي يفضي بدريدا إلى "اعتبار عصر العلامة هو أساساً لاهوتياً وقد لا ينتهي أبداً" (١٥٩)، فالعلامة، ووفقاً لهذا المنظور، "تدلُّ على دال، يدلُّ هو نفسه على حقيقة خالدة مفكَّر فيها، حقيقة منطوقة على نحو خالد، وعلى مقربة من لوغوس حاضر" (١٦٠). ووفقاً لذلك؛ يعتقد دريدا بأن "موضوع العلامة هو، ومنذ ما يقرب من نصف قرن، عبارة عن عملية احتضار لتراث كان يزعم استخراج المعنى والحقيقة والحضور من حركة الدلالة، ينبغي لنا أن نحدِّد أن الأمر لا يتعلَّق بإتمام ذلك انطلاقاً من مقام للحقيقة الحاضرة أو السالفة أو الخارجية أو المتعالية على العلامة، أي إن الأمر لا يتعلَّق بإتمام ذلك انطلاقاً من موقع الاختلاف المحو، بل على العكس، نحن نهتم – يقول دريدا – بما بقي في مفهوم العلامة، الذي بقي من حيث المنهج، ومن حيث النشأة، محدَّداً بهذا التاريخ" (١٦١).

وكل هذا يعني استدراج فكرة القطيعة مع تاريخ سيء للعلامة، وغير الحسن؛ التاريخ القائم على اللوغوس والحضور وخارجية المعنى وفق ثنائية المحسوس والمعقول؛ تاريخ العلامة كوجه لكل هذا التمثيل الميتافيزيقي والمتعالي، فلا بد من تنْجية العلامة من هذا المصير البائس، وإغاثة ما تبقى منها لكي تجد مصيراً أكثر إشراقاً لذاتها ولكرامتها، وإخراجها من عصرها اللاهوتي والميتافيزيقي الذي حطَّم كيانها وأرذل مكانتها بتحريرها من هيمنة الباعث اللاهوتي ومن قيود سطوة التعالي الذي يقيدها، وبتحريرها من محبس اللغة الذي رميت في قاعه، فالعلامة اللغوية ليست هي الوحيدة؛ كما أن تضخُّم العلامة اللغوية هو تضخَّم للعلامة في حدِّ ذاتها بوصفها علامة، وهو التضخُّم المطلق ذاته"، (١٦٢)، إنما هناك علامات، ومنها العلامة الكتابية؛ علامة الكتابة الأصلية أو المحضة التي يدلقها الاختلاف المرجئ كأثر. ويريد دريدا بذلك التأكيد على أن لعبة العلامات القديمة قد انتهت في ظل ولادة لعبة الاختلاف المرجئ التي تجعل من الكتابة الأصلية فضاؤها الجديد، ملعبها، مسرحها، لكي تمر العلامات فيها وعبرها وخلالها، وتولد برحمها من دون رخصة لأن الرخصة والسماح بالدخول والخروج هما عنصر مكبِّل، عنصر عائق يحدُّ من هيبة لعبة الدوال المتناسلة إلى ما لا نهاية.

عندما نقرأ مؤلَّفات دريدا، نلاحظ كم أضرم هذا الفيلسوف النار في منزل الوقت ليحرق الزمن في قراءة سوسير؟ لقد وجد في فكر هذا اللغوي الكبير ما يتقاطع معه، وما يختلف عنه، وما يمكن أن يقرأه بعين ناقدة، عين قاسية بعض الشيء. كان سوسير في محاضراته ودروسه التي لم يدوِّنها في أثناء حياته إنما تركها لتلامذته النجباء لجمعها ونشرها تالياً، قد أخضع علم اللغة إلى علم السِّيمياء عندما عدَّ الأول جزء من الثاني، رغم قوله إن "اللغة ذات كيان موحَّد قائم بذاته" (١٦٣). وأخضع أيضاً علم السِّيمياء إلى سيكولوجيا الوعي عندما عدَّها جزء من علمي النَّفس الاجتماعي والنَّفس العام، وذلك، ومن منظور دريدا، "ينبع بوضوح من سيكولوجيا الوعي والوعي الحدْسي، وما لم يتوقَّف عنده سوسير هنا هو الإمكانية الجوهرية للا – حدْس، ويحدِّد سوسير، مثله مثل هوسرل، غائية هذا اللا – حدْس بوصفه أزمة" (١٦٤). وهذا يعني أن علم السِّيمياء

السوسيري أسير النزعة الحدْسية التي هي تمثيل ميتافيزيقي شاء أم أحجم. وبدلاً من علم السِّيمياء في خطابه السوسيري، ومن دون التضحية بعلم اللغة، اقترح دريدا علماً جديدا هو علم الكتابة (Grammatology) كبديل عن علم السِّيمياء. وفي حواره مع جوليا كرستيفا يذهب دريدا إلى القول بأن النَّمط السيميولوجي السوسيري كان قد لعب دوراً مزدوجاً:

أولاً: أثبت، ضداً على التقليد الجاري آنذاك، بأن المدلول غير قابل إطلاقاً لأن ينفصل عن الدال، وبأنهما معاً يشكلان وجهي إنتاج واحد ووحيد. وقد عبَّر سوسير بوضوح عن رفضه لمطابقة هذه الثنائية أو هذه الوحدة ذات الوجهين مع ثنائية الجسد والروح كما جرت العادة من قبل، وفي هذا الصدد يقول سوسير: غالباً ما تم الاعتماد على مقارنة هذه الوحدات ذات الوجهين مع وحدة الشَّخص الإنساني المتكوِّن من جسد وروح. ولا بد من القول إن التشبيه هنا قليل الإقناع.

ثانياً: ساهم سوسير، وبقوة، في تحويل مفهوم الدليل "الدال + المدلول" الذي استقاه من التراث الميتافيزيقي وتوظيفه ضد هذا التراث نفسه. وقد تم ذلك عبر التأكيد على الطابع الاختلافي والصوري للاشتغال السيميولوجي، وكذلك من خلال استحالة انتماء الصوت نفسه، وهو العنصر المادي، إلى اللسان، وكذلك عبر اعتبار الدال اللساني في جوهره غير ذي طبيعة صوتية كما وضح ذلك سوسير، وفي الوقت نفسه، ضرورة نزع الطابع الجوهري من المضمون المدلول، وعن جوهر التعبير الذي ليس إطلاقاً وبامتياز الطابع الصوتي، ومن ثم جعل اللسانيات جزء فقط من السِّيميولوجيا العامّة (١٦٥).

وإذ كان سوسير قد قال بأن علم السِّيمياء "لم يظهر إلى الوجود حتى الآن، وعلم اللغة هو جزء من علم العلامات العام، والقواعد التي يكتشفها هذا العلم يمكن تطبيقها على علم اللغة" (١٦٦). فإن دريدا قال عن علم الكتابة: "إن هذا العلم لم يوجد بعد، ولا يمكن أن نعرف ما سيؤول إليه، وأن له الحق في الوجود، ومكانه محدَّد سلفاً، وعلم

اللغويات ليس إلا جزء من هذا العلم العام، والقوانين التي سيكتشفها علم الكتابة سوف تكون قابلة للتطبيق على علم اللغة" (١٦٧).

نحن إذن بإزاء استبدال غير لفظي ولا شكلي وإن حافظ دريدا على برنامج كتاب سوسير (علم اللغة العام). وما ينبغي الالتفات إليه هنا هو أن علم الكتابة كبديل عن علم السِّيمياء بمنظور دريدا يحافظ على رؤية فلسفية واضحة، لكنه أيضاً يكشف عن انتقادات حادَّة وجَّهها دريدا لبعض مسائل سوسير، ومنها مثلاً مسألة العلاقة بين الدال والمدلول؛ هذه الثنائية التي اشتغل عليها عصر دريدا بكل حرارة، لكنّه – دريدا – وقف منها موقفاً نقدياً؛ فدريدا مهتم، على وجه التحديد، بحركة الانتقال التي تؤجِّل وصول المدلول بصفة دائمة، وما يحدث هو عملية لعب، وعدم استقرار دائمين في التحرُّك المستمر على جانبي الفاصل، ويعبِّر مقال دريدا عن إسطفان مالارميه بشكل رائع عن ذلك الارتعاش للدال الذي يؤدِّي إلى انشطار المدلول وتأخيره، بحسب ما يقول روبرت يانغ (١٦٨).

وإذا ما اصطفينا العلامة كنموذج للتحليل، فإن دريدا لا يعدّها "متحقِّقة بواسطة ثنائية اختلاف/ حضور، بل أصبحت تجذبها ثنائية غياب/ تأجيل التي يتحوَّل بمقتضاها المدلول إلى شيء مراوغ يصعب تثبيته في نطاق دلالة محدَّدة، بل وإلى تحوُّل المدلول نفسه، في ظل تلك العلاقة المراوغة الجديدة، إلى دال يشير إلى مدلول يتحوَّل بدوره إلى دال، وهكذا إلى ما لا نهاية" (١٦٩). وواضح من هذا التفسير أن دريدا يتحدَّث عن "لعبة الدالات أو اللعبة الحرة للدالات غير الثابتة الارتباط بمدلولاتها، إنما تشير إلى دالات تتخطّاها في اختلاف مرجئ لا ينتهي من دال إلى مدلول" (١٧٠)؛ فكل شيء في تأجيل إلى ما بعد (Forthcoming)، وإلى ما سيأتي أو ما سيجيء (Will Coming)، وهذا الأخير هو عرضة لما هو تالٍ في حركة تأخير وتأجيل وإحالة متبادلة باستمرار تخلق فضاءات بديلة وأخرى مغايرة؛ فالدلالة، وكما أسلفنا وبحسب قول دريدا، لا تتشكَّل إلا في فجوة الإرجاء أو في فجوة الاختلاف المرجئ؛ في اللا – استمرارية والإخفاء، وفي الانحراف، وفي مخزون ما لا يظهر.

وإذا كان سوسير قد جمع في العلامة بين الدال والمدلول إلى جانب الاختلاف بينهما لإنتاج المدلول أو المعنى، فإن دريدا جمع أيضاً بين العنصرين ذاتيهما لكنه فتح المدلول إلى ما لا نهاية له، خصوصاً أنه يقر على نحو واضح بأن "فكرة العلامة تتضمَّن دائماً في داخلها تمييزاً بين الدال والمدلول" (١٧١)، لكنه لا يمل من القول بأن فكرة العلامة السوسيرية ذاتها "تبقى منتمية إلى سلالة مركزية اللوغوس التي هي أيضاً مركزية صوتية تتمثل في تقارب مطلق بين الصوت البشري والوجود، وبين الصوت ومعنى الوجود، وبين الصوت ومثالية المعنى" (١٧٢)؛ ذلك أن "الجوهر الشكلي للمدلول هو الحضور، والجوهر الشكلي للعلامة لا يمكن أن يتحدَّد إلا انطلاقاً من الحضور" (١٧٣) في منظور سوسير وأسلافه وأتباعه، ولذلك، يدعو دريدا إلى "تحرير الدال من اعتماده على اللوغوس أو اشتقاقه منه، ومن مفهوم الحقيقة أو المدلول الأول التابع له أياً كان فهمنا لهذا المدلول" (١٧٤).

كان سوسير قد قال بمبدأ اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول، وبالتالي تصبح العلامة ذات منحى اعتباطي (Arbitrary)؛ فالعلاقة "بين الدال والمدلول اعتباطية، كما أن العلامة اللغوية اعتباطية، ففكرة الأخت لا ترتبط بأية علاقة داخلية بتعاقب الأصوات S – O – R التي تقوم بوظيفة الدال في اللغة الفرنسية؛ إذ هذه الفكرة يمكن التعبير عنها باستخدام أي تعاقب صوتي آخر". وأن اللغة هي "نظام من الإشارات تفتقر إلى الأساس الضروري والأرضية الصلدة للمناقشة"، ما يعني أن "العلاقة بين الصوت/ الدال، والفكرة/ المدلول هي علاقة اعتباطية بصورة جذرية"، ويضيف سوسير: "إن كلمة الاعتباطيَّة لا تعني أن أمر اختيار الدال متروك كلياً للمتكلم، بل أعني بالاعتباطيَّة أنها لا ترتبط بدافع، أي هي اعتباطية لأنها ليس لها صلة طبيعية بالمدلول"، وبهذا فالعلامة اعتباطية "لأنها لا تخضع لأي قانون سوى العرف، ولما كانت تستند إلى هذا العرف فهي اعتباطية" (١٧٥).

وبإزاء ذلك، يرى دريدا أن "أطروحة اعتباطية اللغة – واعتباطية العلامة – تعارض بصورة لا نقض فيها تصريحات سوسير عندما يطرد الكتابة إلى المناطق المظلمة

الموجودة خارج اللغة. وهذه الأطروحة واعية بالعلاقة الاصطلاحية بين الوحدة الصوتية والوحدة الخطية، وهي أطروحة تمنع بذلك أن تصبح الوحدة الخطية صورة للوحدة الصوتية، ولذلك كان لا مفر أمام أطروحة اعتباطية العلامة، ومن أجل استبعاد الكتابة كنظام خارجي، من أن تصوغ صورة أو تمثيلاً أو تشكيلاً أو انعكاساً خارجياً لواقع اللغة" (١٧٦). وهذا يعني أن دريدا ينظر إلى فكرة اعتباطية العلامة بأنها فكرة تمثيلية بحسب الرؤية السوسيرية؛ فكرة ميتافيزيقية تعود الكتابة فيها مجرَّد صورة، بينما يعتبر "من أخص خصائص العلامة ألا تكون صورة" (١٧٧)، وبالمرّة يرفض، وباسم اعتباطية العلامة كما يراها سوسير، الكتابة بوصفها صورة، وبالتالي العلامة كصورة.

لا ينفي دريدا وجود "العلامة" لكنه يسعى إلى تحريرها من قاعها الميتافيزيقي؛ من حمولتها الماورائية إذا ما رجعت إلى الحضور والأصل والكتابة غير الأصلية واللوغوس والمركز الماورائي. ويربط دريدا العلامة بمفهوم الأثر، فالأثر "يشير إلى إمحاء الشيء وبقائه محفوظاً في الباقي من علاماته، فهو قناة للارتباط بسابق النَّصوص والعلامات، وللتيه في علامات أخرى لاحقة من خلال نشاط معمَّم للغرس والبعثرة والتوليف الطباقي" (١٧٨). وهذا سيعني بأن العلامة تغيب لتحضر، وتحضر لتغيب في حركة دائمة وفق جدلية الحضور والغياب ولكن ليس الحضور فقط كما هو الحال لدى سوسير وأتباعه من البنيويين، وهذا التحوُّل الجديد كان قد أدّى إلى "تحوُّل العلامات اللغوية إلى مجموعة لا تحد من الدوال غير القادرة على تثبيت مدلولات" (١٧٩) معينة.

إن دريدا الذي يتغنّى بالعلامة الناتجة عن الكتابة المحضة أو الأصلية عبر الأثر الحاضر الغائب، يعتبرها ماضية في علاقة اختلاف مرجئ ومتواصل بين الدال والمدلول من دون إحالة الدال على أي معنىً ثابت يمارس سلطة الحضور النهائي المطلق، والعلامات تنأى عن ذلك دائماً؛ خصوصاً أن المدلول يتحرَّك في جهات عدَّة وهو في تفلُّت دائم لكي لا يقع في أسر المعنى المغلق والنهائي.

وبذلك، فدلالة العلامة لدى دريدا تأتي من العلاقة بين الدال والمدلول من جهة، والاختلاف المرجئ من جهة أخرى، ومن دون الخضوع إلى أية سلطة ماورائية كسلطة

الصوت المطلقة أو سلطة الدال المطلقة مع إمكان مبدأ الاعتباطيَّة المتحرِّر من هاتين السلطتين، بينما دلالة العلامة لدى سوسير تولد من العلاقة الاعتباطيَّة بين الدال كصورة صوتية، ومن المدلول كصورة ذهنية فقط لتمسي علامة ذات معنى مستقر ناتج عن مخاض الاعتباط بين الدال والمدلول.

الخلاصة

وفي ضوء ذلك ، نحن نعتقد أن للعلامة عند دريدا بعض الأحوال، منها:

(١) على نحو عام، يستبدل دريدا السِّيميولوجيا أو علم السِّيمياء (Semiology) بعلم الكتابة (Grammatology)، الذي يقوم على مفاهيم الكتابة المحضة أو الأصلية، والأثر، والغياب، والاختلاف المرجئ، والتشتت أو الانتشار، وغيرها من المفاهيم الرديفة سعياً منه إلى تحرير السِّيميولوجيا من تربتها الميتافيزيقية.

(٢) ينظر دريدا إلى علم السِّيميولوجيا الذي يتغنّى به البنيويون بأنه علم قائم على أسس ميتافيزيقية وماورائية من خلال اعتماده على مفاهيم الحضور، والصوت، والدال، والاختلاف، ومركزية اللوغوس، ومركزية العرق على نحو مطلق، بينما لا يقوم علم الكتابة على ذلك.

(٣) لا ينفي دريدا وجود "العلامة" على نحو مطلق إنما يؤكِّد وجودها، ولا ينفي اللغة لكنه يفضِّل لغة الكتابة على لغة الكلام، ولهذا يميز بين العلامة الصوتية والعلامة الكتابية أو الخطية الناتجة عن أثر كتابي أو العلامة – الأثر، والعلامة – الكتابة، والعلامة — البصمة كأثر، ولا ينبغي أن نفهم من ذلك أن دريدا لا يعتبر العلامة الموسيقية علامة، لكنه ينفي العلامة الصوتية التي ترتد إلى منطق اللوغوس السلطوي أو إلى منطوق صوتي متمترس الحضور على نحو مطلق كأصل، فالكلمة المنطوقة، بهذا المعنى، عبء يمحي الاختلاف المرجئ.

(٤) ينسف دريدا وجود العلامة بوصفه تمركزاً ثنائياً مغلقاً على زوجية الدال والمدلول المغلقة والنهائية.

(٥) ينسف دريدا وجود العلامة بوصفه تمركزاً صوتياً مطلقاً.

(٦) يلجأ دريدا إلى اعتبار المدلول مشروع مفتوح إلى ما لا نهاية له، وذلك بفاعلية الاختلاف المرجئ ولعبة الآثار؛ فليست هناك علامة ممتلئة الدلالة.

(٧) ليست العلامة لدى دريدا وجهاً لمعقولية عقلية أو نفسية أو حسية ماورائية أو ميتافيزيقية خالدة.

(٨) لا تُعدُّ العلامة تمثيلاً لثنائية معقول/ محسوس، ولا لثنائية داخل/ خارج، ولا لثنائية فكر/ واقع.

(٩) لا يمكن النَّظر إلى العلامة بوصفها معيشاً ذهنيا أو ظاهرة ذهنية تبحث عن تطابق في العالم الموضوعي.

(١٠) إن دلالة العلامة غير محسومة المعنى أو نهائية المعنى، وذلك لا يعني أنها بلا معنى أو دلالة أو بلا مدلول، إنما هي دلالة مفتوحة تغيب بقدر ما تحضر، وتحضر بقدر ما تغيب إلى ما لا نهاية، كما أنها لا تتمكَّن من التدليل على نفسها لأن المعنى الذي تخلقه عُرضة للغياب والزوال.

(١١) لا تظهر العلامة بوصفها نتاجاً أو تكريساً لحركية الاختلاف/ الحضور، إنما تُطل وفقاً لثنائية غياب/ تأجيل، وبذلك فإنها تطوف بالمعنى والدلالة بحثاً عن مواقع وأمكنة لتكون هنا أو هناك، ولتُحضر المعنى وترجئه وتغيبه مراراً وتكراراً.

(١٢) لا تُحسب العلامة دالاً تعبيرياً على الحضور الذاتي.

(١٣) تشتغل العلامة، وفقاً للمنظور الدريدي، على منح المتلقِّي حرية التعامل مع المدلول على نحو حر كونه معنى مرجئاً هو على الدوام في اختلاف مستمر.

(١٤) ليست العلامة بنية جاهزة مكتملة الدلالة تتطلَّب تحليلاً إنما هي إمكانية بنية قادمة أبداً.

(١٥) مثلما العلامة لا تنطلق من أصل خالد متعالي الوجود، كذلك لا تخلق العلامة فكرة خالدة أو مطلقة.

(١٦) بصمة القدم التي تحدثنا عنها كشاهد هي تشكيل، هي ليست علامة في حد ذاتها، إنما العلامة هي تشكيل التشكيل المتولِّد دلالته عن آثار البصمة التي يشطرها الاختلاف المرجئ ويخلخل فوارقها بغية مضاعفة حضورها قصد رميها في الغياب حتى تحضر مجدداً وتغيب لتحضر في فعل مستمر إلى ما لانهاية.

(١٧) بما أن في كل نص مكتوب أو مقروء شفاهاً يوجد حضور كذلك يوجد غياب، فإن العلامة تتشكَّل من ذلك الغياب تحضر بعد غياب وتغيب بعد حضور.

(١٨) العلامة تكون أو توجد بما تقوله الكتابة بوصفها مجموعة آثار قابلة للتشكُّل بناء على تشكيل آثاري.

(١٩) تمارس العلامة حضورها من خلال لعبة الاختلافات وتعدُّد المعنى.

(٢٠) في كل نص تستكشف العلامة علاقات العوالم الخبيئة والمنسية والمغيبة والمسكوت عنها واللامفكَّر فيها في الوجود المكتوب الذي يظهر كآثار قابلة لأنه تصبح علامات.

(٢١) مثلما المعنى هو ابن التوقُّع، فإن العلامة كذلك هي بنت للتوقُّع القادم من دون أي سياق محسوم تمضي أو تتحرَّك في فضائه.

(٢٢) على رغم أن العلامة هي بنت الخواء؛ بنت اللا - شيء، إلا أنها تنتج المعنى؛ المعنى المرجأ الدلالة.

(٢٣) النَّص هو جملة آثار، والعلامات هي جملة آثار النَّص، والنَّص كأثر هو جملة علامات.

هذه هي بعض خصائص العلامة في فلسفة جاك دريدا، لم يضع دريدا في حياته كتاباً مخصَّصاً عن العلامة سوى (الصوت والظاهرة) الذي ردَّ فيه مخالفاً على إدموند هوسرل، إلا أننا، وأينما مضينا في قراءة نصوص دريدا، خصوصاً (في علم الكتابة)، و(الكتابة والاختلاف)، نجده يناقش أوضاع العلامة من خلال شروح وتعليقات وإضافات على أغلب مفاهيمه ذات الصلة بمفهومه للعلامة التي بحثها في مؤلَّفاته الثلاثة الأولى المنوَّه عنها سابقاً. وفي خلال كل ذلك، واجه دريدا نقداً لاذعاً قد يكون ميشيل فوكو من أوائل الذين اعترضوا على نقده كما أشرنا سلفاً، لتبدأ رحلة الهجوم

عليه، ولتستمر حتى يومنا هذا وستبقى بعد أن بات يُنظر إلى التفكيكية على أنها لاهوت جديد.

ولكن، وبعيداً عن تفكيك نظرية التفكيك وتعريتها، يقدم جاك دريدا رؤية فلسفية في العلامة تقوم على اشتغالات نقدية وحجاجيّة صبورة ميَّزت وجودها عن غيرها من الرؤى ذات الطابع التنظيري مثل رؤية تشارلز بيرس، وإدموند هوسرل، وفردينان دي سوسير.

الهوامش

(١) ولد جاك دريدا Jacques Derrida في (حي البيار) بمدينة (الجزائر) عام ١٩٣٠، عاش هناك ردحاً من حياته حتى انتقل إلى فرنسا في العام ١٩٤٩ على ما يقول في كتابه (**عن الحق في الفلسفة**، ترجمة: عز الدين الخطابي، ص ٤٩٣، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠). تقدم في عام ١٩٥٧ بأطروحة جامعية عنوانها (مثالية الموضوع الأدبي) بإشراف (جان هيبوليت)، لكن علاقتهما اتسمت بعدم فهم الآخر؛ ففي عام ١٩٦٦ قال هيبوليت لدريدا: "لا أعرف بالضبط ما هي وجهتك!"، وتوفي هيبوليت بعد عامين (١٩٦٨) تاركاً أثراً حزيناً في نفس تلميذه دريدا الذي واصل عطائه الفكري والنقدي والفلسفي عبرَ إصدار مجموعة من الكتب حتى رحيله في عام ٢٠٠٤.

(٢) شهد الفضاء النقدي العراقي اهتماماً مطرداً بالدراسات السِّيميائية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، خصوصاً في الفضاء الجامعي، وتحديداً بأقسام الفلسفة والأدب في الجامعات العراقية.

(٣) في ثقافية (جريدة الثورة) بغداد، ١٩٨٩/٧/١١.

(٤) مثل مجلة (**مواقف**)، العدد (٤٣)، السنة ١٩٨١، ومجلة (**الكرمل**)، العدد (١٧)، السنة ١٩٨٥. يضم (الكتابة والاختلاف) عشرة أبحاث تتناول أعمال عدد من كبار الشَّخصيات المعاصرة والاتجاهات النظرية العامّة التي يمثلونها مثل: جان روسيه، والنقد الأدبي البنيوي، وميشيل فوكو، وإدمون جابيه، وإيمانويل لفيناس، وإدموند هوسرل، وأنطوان أرتو، وسيجموند فرويد، وجورج باتاي، وكلود ليفي شتراوس، والبنيوية في العلوم الإنسانية. وعمل الدكتور كاظم جهاد (فرنسي من أصل عراقي مقيم في باريس) على ترجمة مقالتين منه فقط عندما أصدر الكتاب الذي حمل العنوان ذاته (**الكتابة والاختلاف**)، مضيفاً له بعض الحوارات والمقالات الخاصّة بالتفكيك.

(٥) جاك دريدا: **عن الحق في الفلسفة**، ترجمة د. عز الدين الخطابي، مراجعة: د. جورج كتورة، ص ٤٨٦ — ٤٨٧، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠.

(٦) بيير ف زيما: **التفكيكية دراسة نقدية**، تعريب: أسامة الحاج، ص ٥٤، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٦.

(٧) د. إبراهيم الحيدري: **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، ص ٣٧٧، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٢. يقول الأستاذ محمَّد مصطفى علي: "لقد أعلن عن ميلاد التفكيكية في أمريكا؛ إذ عقد مؤتمر عن (اللغات النقدية وعلوم الإنسان) بـ (جامعة جون هوبكنز) في أكتوبر ١٩٦٦، وكان من بين المشاركين في المؤتمر كل من: لوسيان جولدمان، وتزفتان تودوروف، ورولان بارت، وجاك لاكان، وجاك دريدا، وغيرهم. وبنظرة سريعة على سجلات الجلسات نلاحظ أنها لم تكن تعقد لمناقشة المدرسة البنيوية، بل يمكن القول إن أغلب الأطروحات التي عرضت تنسب إلى ما بعد البنيوية، وكانت مداخلة دريدا فيها بعنوان (**البنية، العلامة، واللعب في خطاب العلوم الإنسانية**) التي وضعَ فيها قواعد نظريته التفكيكية". انظر: (محمَّد علي مصطفى: **مدخل إلى التفكيكية**، (مقال إلكتروني) منشور في موقع (**أفق**) الإلكتروني، الخميس ١١ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤). وانظر نص محاضرة جاك دريدا: (**البنية، العلامة، واللعب في خطاب العلوم الإنسانية)، في كتاب: (تيارات نقدية محدثة، ترجمة: د. جابر عصفور**، ص ٢٥٧ وما بعدها، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩). ويقول جوناثان كلر عن محاضرة دريدا تلك: "تبقى المقالة الأخيرة في مؤلَّف دريدا **الكتابة والاختلاف** عن ليفي شتراوس بسبب ظروف نشرها هي المقالة التي عُرف بها دريدا بالدرجة الأولى لبعض الوقت في العالم الناطق بالإنجليزية؛ فقد كتبها لمؤتمر عقد في جامعة جونز هوبكنز عام ١٩٦٦، وترجمت إلى الإنجليزية لكي تنشر في أعمال ذلك المؤتمر. وقد انتهى دريدا فيها بعد أن حلَّل بعض المشكلات في منهج ليفي شتراوس إلى مقابلة نظريتين للتفسير؛ إحداهما تنظر إلى الخلف وتحاول أن تبني تصوراً عن معنى أصلي أو حقيقة أصلية، والأخرى تنظر إلى الأمام وترحِّب صراحة بعدم إمكان تثبيت المعنى". جوناثان كلر: **جاك دريدا**، ضمن كتاب (جون ستروك: **البنيوية وما بعد البنيوية.. من ليفي شتراوس إلى دريدا**، ترجمة: د. محمَّد عصفور، ص ١٨٣ — ١٨٤، علم المعرفة، العدد (٢٠٦)، الكويت، ١٩٩٦).

(٨) هكذا يترجمه الدكتور أنور مغيث ومنى طلبة (**في علم الكتابة**)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨. ويترجمها الدكتور طلال وهبة بـ (في الخطاطة العامّة)، انظر ترجمته لكتاب دانيال تشاندلر: (**أسس السِّيميائية**)، ص ١٠٩، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨.

(٩) انظر: جايتريا سبيفاك: **مدخل إلى الجراماتولوجيا**، في كتاب: (جايتريا سبيفاك وكريستوفر نوريس: **صور دريدا**، ترجمة: حسام نايل، مراجعة وتقديم: ماهر شفيق فريد، ص ١١١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢).

(١٠) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٧١، (بتصرف في الترجمة).

(١١) جاك دريدا: **رسالة إلى صديق ياباني**، ضمن كتاب: (جاك دريدا: **الكتابة والاختلاف**: ترجمة كاظم جهاد، ص ٥٨، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠). وكانت الطبعة الأولى منه قد صدرت عن الدار نفسها في عام ١٩٨٨.

(١٢) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٨٠.

(١٣) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، "**التمهيد**"، ص ٥٧ – ٥٩، (بالتصرف في النَّص).

(١٤) جاك دريدا: **عن الحق في الفلسفة**، ص ٣٨٨.

(١٥) انظر: (جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٦٨).

(١٦) جاك دريدا: **الكتابة والاختلاف**، مقدمة المترجم، ص ٢٧. (بالتصرف في النَّص).

(١٧) الصفحات: ٢٩٣، و٢٩٤، و٣٣٩ من النَّص الفرنسي.

(١٨) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، التمهيد، ص ٥٦ – ٥٩.

(١٩) فرانسوا إوالد: **جاك دريدا: يجب أن يسهر جنون ما على الفكر**، "حوار" مع جاك دريدا منشور ضمن كتاب: (**مسارات فلسفية**، ترجمة: محمَّد ميلاد، ص ٨٤، دار الحوار، دمشق، ٢٠٠٤.) وانظر أيضاً: (جاك دريدا: **عن الحق في الفلسفة**، ص ٤٩٣).

(٢٠) فرانسوا إوالد: **جاك دريدا: يجب أن يسهر جنون ما على الفكر**، ص ٨٥.

(٢١) فرانسوا إوالد: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٥.

(٢٢) فرانسوا إوالد: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٦.

(٢٣) جاك دريدا: **عن الحق في الفلسفة، مصدر سابق**، ص ٤٩٣.

(٢٤) جايتريا سبيفاك: **مدخل إلى الجراماتولوجيا**، ص ١٠٩.

(٢٥) جاك دريدا: **الكتابة والاختلاف**، ص ٥٩.

(٢٦) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٩.

(٢٧) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٩.

(٢٨) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٩.

(٢٩) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٩.

(٣٠) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٠.

(٣١) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٠.

(٣٢) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٠.

(٣٣) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٠.

(٣٤) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٢.

(٣٥) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦١.

(٣٦) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦١.

(٣٧) جاك دريدا: **عن الحق في الفلسفة**، ص ٥٥٥.

(٣٨) جاك دريدا: **الكتابة والاختلاف**، ص ٦١.

(٣٩) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٣.

(٤٠) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٢ — ٦٣.

(٤١) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٢.

(٤٢) جاك دريدا: **عن الحق في الفلسفة**، ص ٤٦٣.

(٤٣) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٩٠ — ٩١. وانظر أيضاً ص ١٨٩، وص ١٩٩.

(٤٤) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٦.

(٤٥) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٩٠.

(٤٦) سارة كوفمان وروجي لابورت: **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا**، ترجمة: إدريس كثير وعز الدين الخطابي، ص ٥٦، ، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٤.

(٤٧) سارة كوفمان وروجي لابورت: **المرجع السابق نفسه**، ص ٤٩.

(٤٨) سارة كوفمان وروجي لابورت: **المرجع السابق نفسه**، ص ٥٨.

(49) Derrida (Jacques); **Margins of Philosophy**, Translated by Alan Bass, Brighton, Harvester Press, 1982, P. 8.

وأصل الكتاب كان قد صدر في عام ١٩٧٢. ولا بد من الإشارة إلى أن مقال (**الاختلاف المرجئ**) في الأصل هو محاضرة ألقاها دريدا في عام ١٩٦٨، ونشرها تالياً في كتابه (**هوامش الفلسفة**)، (١٩٧٢). واستعنّا بترجمة إدريس كثير وعز الدين خطابي في ترجمتهما لكتاب سارة كوفمان: (**مدخل إلى فلسفة جاك دريدا**)، ص ٣٨.

(50) Derrida (Jacques) ; **L'écriture et la différence**, Éditions Du Seuil, Paris, 1967, P. 95 – 96.

وردت في نص الترجمة العربية: "إن المبالغة، والانفتاح المطلق، والإنفاق الاقتصادي، تؤخذ وتُفاجأ داخل عملية اقتصادية في أعلى مستوياتها الذاتية؛ فالعلاقة بين العقل والجنون والموت، هي [علاقة] اقتصاد وبنية اختلاف Differance، يتعين احترام أصالتها غير المختزلة. كما أن إرادة قول المبالغة الشيطانية هاته، ليست إرادة من بين إرادات أخرى بحيث تكتمل بالقول عن طريق الصدفة والاحتمال باعتبارها موضوعاً أو هدفاً لذاتية إرادية؛ إذ لا يمكن اعتبارها نقيضاً للصمت، بل شرط له، فهي بمثابة الجوهر الأصلي لكل إرادة بشكل عام، ولا شيء أعجز عن الإحاطة بهذه الإرادة من النزعة الإرادية Volontaire، لأن هذه الإرادة، كتناه وكتاريخ، هي أيضاً هوى أول؛ فهي تحفظ، داخلياً، بأثر العنف، وتكتسب عوض أن تقال، وأن تخضع للاقتصاد. وليس اقتصاد هذه الكتابة سوى علاقة منتظمة بين ما هو زائد عن الحد والكلية التي تجاوزها؛ إنه **اختلا (ا) ف** Differance الإفراط المطلق". انظر:

(جاك دريدا: استراتيجية **تفكيك الميتافيزيقا: حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة**، ترجمة وتقديم: عز الدين الخطابي، ص ٦٧ – ٦٨، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠١٣).

(٥١) Derrida (Jacques); **Writing and Difference**, Translated, with an introduction and additional notes, by Alan Bass, First published in Routledge Classics by Routledge, London and New York, 2001, P. 75.

(٥٢) إدموند هوسرل: **دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن**، ترجمة: لطفي خير الله، ص ١١٥ – ١١٦، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٩.

(٥٣) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، تكملة رابعة، ص ١٣٤ – ١٣٨. وانظر: (جاك دريدا: **الصوت والظاهرة**، ترجمة: د. فتحي إنقزو، ص ١٠٧، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥). وانظر: (إدموند هوسرل: **أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية**، دار جداول للنشر، بيروت، ٢٠١١).

(٥٤) إدموند هوسرل: **أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية**، ترجمة: د. أبو يعرب المرزوقي، ص ٢٠٥ – ٢٠٧.

(٥٥) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٥.

(٥٦) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٠٧.

(٥٧) إدموند هوسرل: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٠٨.

(٥٨) جاك دريدا: **الصوت والظاهرة**، ص ١٠٧.

(٥٩) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١١٣. يدل الأثر "على الإمحاء والبقاء؛ إمحاء الشيء وبقائه محفوظاً في الباقي من علاماته، وبذلك يكون وسيلة لتواشج النُّصوص والعلامات". انظر: محمَّد مصطفى علي: **المرجع السابق نفسه**، (مقال إلكتروني).

(٦٠) جاك دريدا: **الصوت والظاهرة**، ص ١١٣.

(٦١) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١١٤.

(٦٢) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١١٤.

(٦٣) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٣٨٤.

(٦٤) جاك دريدا: **الصوت والظاهرة**، ص ١٤١.

(٦٥) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٤١.

(٦٦) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٢٨٦.

(٦٧) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٨٧.

(٦٨) Derrida (Jacques); **Margins of Philosophy**, 1982, P. ٦.

نقلاً عن: (أيان ألموند: **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، ترجمة حسام نايل، مراجعة: محمَّد بريري، ص ٦٧ – ٦٨، المجلس القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١).

(٦٩) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٤٩.

(٧٠) Derrida (Jacques), **Margins of Philosophy**, P. 3.

نقلاً عن: (أيان ألموند: **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، ص ٦٧).

(٧١) Derrida (Jacques); **Ibid**, P. ٢٦.

نقلاً عن: (أيان ألموند: **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، ص ٩٦).

(٧٢) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٤٤.

(٧٣) جاك دريدا: **الصوت والظاهرة**، ص ١١٤.

(٧٤) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٢٨٦.

(٧٥) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٨٦.

(٧٦) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٨٦.

(٧٧) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٨٦.

(٧٨) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٤٩.

(٧٩) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٤٩.

(٨٠) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٦.

(٨١) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٦١.

(٨٢) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٨٦.

(٨٣) Derrida (Jacques); **Margins of Philosophy**, P. 120.

(٨٤) أيان ألموند: **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، ص ٧٤.

(٨٥) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٤٨٣.

(٨٦) أيان ألموند: **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، هامش ص ٧٢.

(٨٧) Derrida (Jacques); **Dissemination**, London, Athlone Press, 1981, P 33.

نقلاً عن: (أيان ألموند: **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، ص ٧٤ — ٧٥). أما حول أصل مفهوم التشتت أو الانتشار، فانظر: محمَّد مصطفى علي: **المرجع السابق نفسه**، (مقال إلكتروني). وانظر أيضا: (بيير ف زيما: **المرجع السابق نفسه**، ص ٨٦، ٩٣). وعن ومفهوم "اللاشيء" انظر: (تيموثي كلارك: **المعتمد الأدبي في التفكيك**، ترجمة وتقديم: حسام نايل، مراجعة: محمَّد بريري، ص ١٩٩ وما بعدها، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١).

(٨٨) أيان ألموند: **المرجع السابق نفسه**، ص ٧٥.

(٨٩) Gasche (Rodolphe); **The Tain of the Mirror**, Cambridge, Harvard University Press, 1986, P. 6.

نقلاً عن: (أيان ألموند: **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، ص ٧٥).

(٩٠) أيان ألموند: **المرجع السابق نفسه**، ص ٧٥.

(٩١) جاك دريدا: **عن الحق في الفلسفة**، ص ٤٨٧ — ٤٨٨.

(٩٢) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٢٦١.

(٩٣) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٤٨.

(٩٤) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٦١.

(٩٥) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٦١.

(٩٦) جاك دريدا: **عن الحق في الفلسفة**، ص ٤٦٢ — ٤٦٣.

(٩٧) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٤٩.

(٩٨) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٤.

(٩٩) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٥٢.

(١٠٠) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٤٩. في حواره مع جاك جوليا كرستيفا أكد دريدا بأنه يعمل على انتشال الدال من منبته الميتافيزيقي. أنظر: (جوليا كرستيفا: **السِّيميولوجيا وعلم الكتابة**، حوار مع جاك دريدا)، ضمن كتاب: (**مواقع.. حوارات**، ص ٢١، ترجمة وتقديم: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٢).

(١٠١) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٥٨.

(١٠٢) Derrida (Jacques); **Margins of Philosophy**, P. ٤.

(١٠٣) وفقاً يذكر الدكتور محمَّد عناني في معجمه (**المصطلحات الأدبية الحديثة**). وانظر: (جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٦٨).

(١٠٤) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٦٩. (بتصرف).

(١٠٥) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٨٦ – ١٨٧. (بتصرف). وكذلك ص ٩٧ وما بعدها.

(١٠٦) ترنس هوكز: **البنيوية وعلم الإشارة**، ترجمة: مجيد الماشطة، مراجعة: د. ناصر حلاوي، ص ١٣٥، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ١٩٨٦.

(١٠٧) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٧٣.

(١٠٨ جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٣. يختم دريدا هذا الفصل بقوله: "إن علم الكتابة هو هذا الفكر الذي ما زال سجيناً في الحضور". انظر: (**في علم الكتابة**، ص ٢٠١).

(١٠٩) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٣.

(١١٠) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٨٠.

(١١١) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٨٠.

(١١٢) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٨١.

(١١٣) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٨٩.

(١١٤) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٩٢. ما يتعلَّق بـ "كسر الحواجز"، انظر: (**المصدر السابق نفسه**، ص ١٩٩).

(١١٥) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٠٠.

(١١٦) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٧١.

(١١٧) سارة كوفمان وروجي لابورت: **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا**، ص ١٧. عمد المؤلِّفان في كتابهما هذا إلى تحليل مواقف أفلاطون، وسوسير، وشتراوس الخاصّة بازدرائهم للكتابة وإجلالهم للصوت بالاستناد إلى نصوص دريدا سواء في علم الكتابة أو غيره من مؤلَّفاته ولم أجد من الضروري إعادة استعراض ما بحثوه.

(١١٨) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٨٥.

(١١٩) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ترجمة: د. فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، ص ٤٩ وما بعدها، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠١٢.

(١٢٠) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٨٩ — ٩٠.

(١٢١) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٢٤ — ٥٢٥.

(١٢٢) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٩٣، وكذلك ص ١٣٨، وص ٥٢٩.

(١٢٣) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٨.

(١٢٤) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٠١.

(١٢٥) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٠١.

(١٢٦) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٠٣.

(١٢٧) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ترجمة: د. يوئيل عزيز يوسف، مراجعة: د. مالك المطلبي، ص ٤٤، دار آفاق عربية للصحافة والنشر، بغداد، ١٩٨٥.

(١٢٨) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٠٥.

(١٢٩) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٠٨. (بتصرف).

(١٣٠) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ص ٤٨.

(١٣١) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٠٨.

(١٣٢) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١١٦.

(١٣٣) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ص ٣٤.

(١٣٤) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١١٦.

(١٣٥) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ص ٨٦ – ٨٧.

(١٣٦) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٢٣.

(١٣٧) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٢٤.

(١٣٨) انظر: (هشام الدركاوي: **التفكيكية.. التأسيس والمراس**، تقديم ومراجعة: د. الرحالي الرضواني، ص ٧٣، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١١).

(١٣٩) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٢٤ – ١٢٥.

(١٤٠) هشام الدركاوي: **التفكيكية.. التأسيس والمراس**، ص ١٠١. يؤكِّد دريدا بأن "المفهوم الشائع للكتابة لم يستطع تاريخياً أن يفرض نفسه إلا بإخفاء الكتابة الأصلية، وبالرغبة في كلام يستبعد ما هو مغاير له، ويتخلَّص من قرينه، ويعمل على التقليل من اختلافه". جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٤٠.

(١٤١) كاظم جهاد: **مقدِّمته** لترجمة كتاب جاك دريدا: **الكتابة والاختلاف**، ص ٣٤.

(١٤٢) بسّام قطوس: **المدخل إلى مناهج النقد المعاصر**، ص ١٥٥، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٥. نقلاً عن: (هشام الدركاوي: **التفكيكية.. التأسيس والمراس**، ص ١٠١).

(١٤٣) كاظم جهاد: **"مقدِّمة"** (**الكتابة والاختلاف**)، ص ٣٤.

(١٤٤) هشام الدركاوي: **التفكيكية.. التأسيس والمراس**، ص ١٠٣.

(١٤٥) بسّام قطوس: **المدخل إلى مناهج النقد المعاصر**، ص ١٤٤. نقلاً عن: (هشام الدركاوي: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٠٣).

(١٤٦) سارة كوفمان وروجي لابورت: **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا**، ص ٣١.

(١٤٧) كاظم جهاد: **الكتابة والاختلاف**، **"مقدمة"**، ص ٣٣ – ٣٤.

(١٤٨) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٢٥.

(١٤٩) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧.

(١٥٠) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٤٩.

(١٥١) Spivak (Gayatri Chakravorty); **Introduction of Grammatology**, P. (xxxix).

(١٥٢) أيان ألموند: **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، ص ٦٩. وانظر كذلك:

- Derrida (Jacques); **Writing and Difference**, P 78.

(١٥٣) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٤٩.

(١٥٤) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٨٦.

(١٥٥) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٢٢.

(١٥٦) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٢٢.

(١٥٧) أورده جاك دريدا في متن كتابه كنص/ شاهد. ص ٧٥. وفي النَّص الفرنسي:

- Jakobson (Roman) ; **Essais de Linguistique générale** (trad. Francesa, p. 116).

وكتاب رومان ياكوبسون (**الاتجاهات الأساسية في اللغة**) مترجم إلى العربية من قبل د. حسن ناظم ود. علي حاكم، وصدر عن المركز الثقافي العربي في بيروت عام ٢٠٠٢. وهذا هو موقف فردينان دي سوسير.

(١٥٨) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٧٥.

(١٥٩) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٦.

(١٦٠) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٧.

(١٦١) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٦.

(١٦٢) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٦٥. لا يؤمن دريدا بمفهوم القطيعة الحاسمة، أي "بوحدانية القطيعة الابستمولوجية كما هو شائع حالياً، فالقطائع تندمج دائماً وضرورةً في نسيج قديم يلزم عدم التوقُّف عن الاستمرار في تفكيكه". انظر: (جوليا كرستيفا: **السِّيميولوجيا وعلم الكتابة**، ص ٢٧).

(١٦٣) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام** ، ص ٢٧.

(١٦٤) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١١٦.

(١٦٥) جوليا كرستيفا: **حوار مع جاك دريدا، المصدر السابق نفسه**، ص ٢٢.

(١٦٦) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ص ٣٤. وجد دريدا أنه "من الضروري أن تتخلى اللغويات العامّة عن مجموعة كاملة من المفاهيم الموروثة عن الميتافيزيقا التي تتمحور حول مفهوم الاصطلاح"، انظر: (**المصدر نفسه**، ص ١٠٥).

(١٦٧) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٣١ — ١٣٢.

(16٨) Young (Robert); **Post – Structuralism**, **Untying the Text**, op. cit, pp. 15 – 16.

نقلاً عن: (د. عبد العزيز حمودة: **الخروج من التيه**، ص ٦٨، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٢٩٨)، الكويت، ٢٠٠٣). وكان الأستاذ هشام الدركاوي في كتابه (**التفكيكية/ التأسيس والمراس**)، ص ٧٠، قد نقل النَّص عن الدكتور حمودة ونسبه إلى جوناثان كولر، ولكنه وقع في خطأ التوثيق؛ فالنَّص الذي اقتبسه الدكتور حمودة إنما يعود إلى روبرت يانغ في كتابه (**ما بعد البنيوية**). وفي حواره مع جوليا كرستيفا سيقول دريدا عن مؤلَّفه (**علم الكتابة**) إن مهمته تكمن في "خلخلة كل ما يلحق بمفهوم وقواعد العلمية باللاهوت الأنطولوجي، وبالمركزية العقلية والصوتية، إنه عمل هائل، ولا نهائي، وهو باعتباره خرقاً للمشروع الكلاسيكي، مُطالب على الدوام بتفادي السقوط مرّة أخرى في التجريبية القبل – علمية، وهذا يفترض سجلاً مزدوجاً في الممارسة الجراماتولوجية؛ إذ يلزم، في الآن ذاته، تجاوز النزعة الوضعية والعلمية الميتافيزيقيان، وشحذ كل ما يساهم – داخل الاشتغال العلمي الفعلي – في تحريرها من العوائق الميتافيزيقية التي تتحكَّم في مجال حركتها منذ بدايته". انظر: (جوليا كرستيفا: **مواقع.. حوارات**، ص ٣٦ — ٣٧). وحول معالجة دريدا لنصوص مالارميه المسرحية على سبيل المثال، خصوصاً نص محاكاة (Mimique)، انظر الدراسة الرائعة التي وضعها تيموثي كلارك في كتابه: (**المعتمد الأدبي في التفكيك**، **مصدر سابق**، ص ٢٠٥ وما بعدها).

(١٦٩) د. عبد العزيز حمودة: **الخروج من التيه**، ص ١٥٢.

(١٧٠) دانيال تشاندلر: **أسس السِّيميائية**، **مصدر سابق**، ص ١٤٦.

(١٧١) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٧٣.

(١٧٢) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٣. ويقول دريدا مخاطباً جوليا كرستيفا: "من منظور سوسير يحمل مفهوم الدليل – الدال + المدلول – في ذاته ضرورة تفضيل المادّة الصوتية، ومنح

السِّيميولوجيا دور السيادة؛ فالصوت بالفعل همّ الماهية الدالة التي تظهر للوعي باعتبارها الأكثر اتحاداً مع فكرة المدلول، ومن هذا المنظور يكون الصوت هو الوعي ذاته". انظر: (جوليا كرستيفا: **مواقع.. حوارات**، ص ٢٥).

(١٧٣) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ٨٣. في الصفحة ذاتها يقرُّ دريدا بأن فردريك نيتشه (١٨٤٤ – ١٩٠٠) كان قد قام بالدعوة إلى تحرير الدال من سلطة اللوغوس.

(١٧٤) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ٨٣.

(١٧٥) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ص ٨٦ — ٨٧، والصفحات: ٩١، ١٣٢، ٨٨، ٩٢. وانظر أيضاً: (عادل عبد الله: **التفكيكية.. إرادة الاختلاف وسلطة العقل**، ص ٤١ وما بعدها، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق، ٢٠٠٠).

(١٧٦) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ص ١٢٢ — ١٢٣.

(١٧٧) جاك دريدا: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٢٣.

(١٧٨) كاظم جهاد: **الكتابة والاختلاف**، "**مقدمة**"، **مصدر سابق**، ص ٢٧.

(١٧٩) د. عبد العزيز حمودة: **الخروج من التيه**، **مرجع سابق**، ص ١٥٢.

الفصل الحادي عشر

ملاقاة العلامة

قراءة في سيميائيات جيل دولوز

ملاقاة العلامة

قراءة في سيميائيات جيل دولوز*

كان الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز معاصراً لمواطنه جاك دريدا (١٩٣٠ – ٢٠٠٤)، فبينما كان هذا الأخير قد نشر في عام ١٩٦٧ ثلاثة من كتبه، وهي (في علم الكتابة)، و(الصوت والظاهرة)، (الكتابة والاختلاف)، التي ضمَّت نظريته في العلامات إلى جانب نظريات أخرى، كان دولوز قد خاض غمار البحث في السِّيميائيات عبْرَ كتابه (بروست والعلامات)، (١٩٦٤)، الذي دشن فيه قراءة سيميائية بدت مثيرة في نتائجها النظرية حتى تنامت في كتابه (الاختلاف والتكرار)، (١٩٦٨) (١) الذي بذر فيه الأسس الفلسفية لنظريته في السِّيمياء.

في مؤلَّفاته المتعدِّدة، أكَّد جيل دولوز (١٩٢٥ – ١٩٩٥) ضرورة اللجوء إلى فهم جديد للفلسفة ولمفاهيمها ولتاريخها العريق من خلال الانخراط الفاعل في الحياة. ومن هنا يرى دولوز أن الفلسفة ما زالت صامدة بوجه من يروِّج لموتها، وصمود الفلسفة هذا يتطلَّب احتفاءها بالإبداع من خلال وظيفتها الإجرائية والمعرفية، كون الفلسفة هي بمثابة "الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم، في حين أن موضوعها هو إبداع مفاهيم دائمة الجدَّة" (٢). ومثلما دافع دولوز عن وجود الفلسفة نراه يدافع عن وجود الفيلسوف، وهو الدفاع الحيوي الذي ينسف به نظرية موت المبدعين، فمثلما دعا إلى ابتكار المفاهيم وصنعها وإبداعها من دون أن تكون هناك سماء لها، نراه يدافع أيضاً عن "المبدع" بوصفه فيلسوفاً وهو الذي قال يوماً: "لن تكون المفاهيم أي شيء من دون أن تحمل توقيع مبدعيها" (٣). كما أن المبدعين ليسوا مجرَّد موضوعات للتأمل والتفكير، وليسوا مجرَّد مؤلِّفين، إنما هم أفعال للفكر ساطعة، وكينونات مضيئة ولامعة وامضة صهرتها الشدّة التي أنتجت اختلافها، إنهم، وبهذا المعنى، علامات.

كان دولوز قد ميز بين دلالتين للمفهوم؛ الأولى يعتبرها ميتافيزيقية ينظر بها إلى المفهوم بوصفه "تجريداً عقلياً يحاول أن يحدِّد جُملة الصفات والنعوت الثابتة التي

نحملها على مجموعة من الموجودات بغرض إدراكها وتوحيدها في هويَّة"(٤). أما الدلالة الثانية فلا يتقدَّم فيها المفهوم بوصفه "وحدة بل يتقدَّم كتعدُّد؛ كسلسلة تنويعات ودرجات شدّة، ولذا لا يأتي المفهوم جواباً على سؤال الماهية، بل جوابٌ عن سؤال الكيف، والحيث، لأن المفهوم **تجاور** بين مكوِّنات، وليس توحيداً لمكوِّنات" (٥).

الفلسفة وغيرها

لقد أعاد دولوز الاعتبار لاستقلال الفلسفة كمعرفة قائمة برأسها في ظل هيمنة الفلسفات الجزئية التي ظهرت في القرن العشرين، ولكنه أكَّد، في الوقت نفسه، على عدم انعزال الفلسفة عن فضاءات المعرفة المحيطة بها؛ فعندما "تستورد الفلسفة مفاهيم وإشكاليات ما، فلا يمكنها أن تتجنبها، بل تجد نفسها مجبرة على إعادة شحذها، وإعادة اشتغالها في خدمة مشكلاتها الخاصّة بها، وإعادة إبداع مفاهيمها، وهي بذلك تبدعها لذاتها وبذاتها فقط" (٦). ولذلك يعتقد دولوز بأنه "لا ينبغي البحث عمّا إذا كانت فكرة ما صائبة أو صحيحة، وإنما ينبغي البحث عن فكرة أخرى مغايرة، في مكان آخر، وفي مجال آخر، بحيث أن شيئاً ما يحدث بين الاثنين وهو غير موجود؛ لا في هذا، ولا في ذاك" (٧). ولهذا نرى مؤلَّفات دولوز وقفت عند الكثير من الفلاسفة درساً وتحليلاً وملاقاة، ويكفي أن نلقي نظرة أولى وعابرة على عناوين مؤلَّفاته حتى نتيقن تلك الملاقاة المبدعة.

إن ملفوظاً من قبيل "ما يحدث بين الاثنين"، وكما ورد في قول دولوز السابق، يمكن عده مفتاحاً للعبور بين الفلسفة وبقية الحقول المعرفية، بين مفاهيم الفلسفة ومفاهيم الحقول المعرفية الأخرى أو بالأحرى بين مفهومي "الاختلاف والتكرار" و"العلامة" في فلسفة دولوز عندما نظر في "غير الموجود" بينهما، وعمل على جعله موجوداً، ألا وهو النَّظر في العلامات (Signes) في ضوء فلسفة الاختلاف والتكرار أو العلامات في ضوء فلسفة الاختلاف والتكرار. ولكن ما هي رؤية دولوز في الاختلاف والتكرار؟

في تصديره لكتاب (الاختلاف والتكرار) وضعنا دولوز عند المشهد الفكري الذي سيعالجه في مؤلَّفه هذا قائلاً: "ينتمي الموضوع المعالج هنا بشكل واضح إلى عصرنا، ويمكن تبيُّن علاماته من خلال توجُّه مارتن هيدغر المتدرِّج في الحدَّة نحو فلسفة للاختلاف الأنطولوجي، وممارسة البنيوية المؤسَّسة على توزيع السِّمات التفاضلية في فضاء تعايش، وكذلك دوران فن الرواية المعاصر حول الاختلاف والتكرار، ليس في تفكُّره الأكثر تجريداً فحسب إنما في تقنياته الفعلية، واكتشاف قدرة تخص التكرار التي هي قدرة تكرار اللاوعي واللغة والفن. ويمكن أن توضع كل هذه العلامات لجهة هيجلية مضادَّة معمَّمة: حل الاختلاف والتكرار محل الـ "هو هو" المتطابق، والسلبي، والهويَّة والتناقض إلا بقدر ما يستمر إخضاعه للـ "هو هو". وتحدد أسبقية الهويَّة – في أية طريقة يجري تصورها – عالم التمثُّل أو التمثيل. غير أن الفكر الحديث ولد من إخفاق التمثُّل، كما من ضياع الهويات، ومن اكتشاف كل القوى التي تعمل تحت تمثيل الـ "هو هو" المتطابق. إن العالم الحديث هو عالم المظاهر الخدّاعة Simulacres، فلا تبقى هويَّة الذات الفاعلة مع هويَّة الجوهر، وليست كل الهويات سوى مصطنعة نتجت بوصفها "أثراً بصرياً" عن لعبة أعمق هي لعبة الاختلاف والتكرار. نريد أن نفكِّر الاختلاف في ذاته، وصلة المختلف بالمختلف، بشكل من أشكال التمثُّل التي تعيدهما إلى "عينه"، وتجعلهما يمران بالسلبي" (٨).

واضح هنا أن دولوز يقف على النقيض من فكر فلهلم فردريك هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١)، يقف على النقيض من منطق التطابق والهويَّة، وكذلك يقف ضد فكر التمثيل أو التمثُّل (Representation)، خصوصاً وأنه قال: "إن التمثُّل هو محل الوهم المتعالي" (٩). وكذلك ضد فاعلية الجوهر المفارق أو الميتافيزيقي، ولعل الأهم في هذا النَّص هو اعتباره الهويَّة مظهراً خادعاً للعبة عميقة هي لعبة الاختلاف والتكرار.

ويتضح أيضاً أن خطاب دولوز الفلسفي لا يحتفل بالهويَّة والأصل أو المثال أو المعنى المجرَّد، فلا توجد هويات مسبقة أو قبلية يندرج بها الوجود ويتحقَّق على منوالها، إنما هناك فعل شدّة (Intensité) يقبع في عمق الوجود هو الذي يوجِّه الهويَّة بوصفها

مفعولاً وليست فاعلاً أو معلولاً وليست علة، فليست الهويَّة مجرَّد موقع، بل هي فعل وشغل داخلي يمضي وفق صيرورة وسيلان وأحداث داخلية تختلف فيما بينها في محاولة متوثبة لتوليد الفوارق، وهذا الفهم سينعكس تالياً على معنى العلامة وكينونتها لدى دولوز، فهذه لن تكون هويَّة جاهزة، إنما هي نتاج لعمل جنيني يتبدّى عبر الاختلاف كتكرار.

التكرار

تقوم فلسفة دولوز على دعامتين أو فعلين هما الاختلاف والتكرار، ويرتبط مفهوم العلامة بهما أشد الارتباط، ولهذا نظر دولوز في مفهوم التكرار (Répétition) نظرة نقدية، فهو لا يأخذ بالتكرار كما نراه يومياً؛ تكرار ظهور الشمس والقمر، تكرار ظهور الأيام، تكرار الأمراض، تكرار صور العمل، ولذلك رفض التكرار لـ "عينه" مثل تكرار حرف الجيم "ج ج ج ج"، ورفض التكرار المادي "برتقالة برتقالة برتقالة"، ورفض تكرار الموضوع "الموت الموت الموت"، وتكرار الذات، وتكرار النموذج، وتكرار التمثيل أو التمثُّل، والتكرار السلبي بغياب المفهوم، والتكرار الشرطي، والتكرار الساكن، والتكرار في المعلول، والتكرار العادي، والتكرار الأفقي، والتكرار المفصَّل والمفسَّر، والتكرار الدوراني، وتكرار المساواة واشتراك المقياس والتناظر، والتكرار الجامد، والتكرار العاري، وتكرار تماثل الحكم، وتكرار الهويَّة أو تكرار الـ "هو هو"، والتكرار الأمري، والتكرار التقريبي أو تكرار التماثل، والتكرار المفهومي أو التكرار بهويَّة المفهوم، وتكرار الذات الحقيقية، ورفضَ كذلك التكرار الأفلاطوني، والتكرار الأرسطوطاليسي، والتكرار الهيومي نسبة ديفيد هيوم، والتكرار الكانطي، والتكرار الهيجلي، وناقش التكرار لدى سورين كيركغارد، وفردريك نيتشه، وكذلك التكرار الهيدغري (١٠)، حتى وجد أن كل ذلك هو من نصيب التكرار لـ "عينه" الذي "لا يمتلك اختلافاً إلا مسحوباً أو منتزعاً" (١١).

مقابل ذلك، وجد دولوز رؤية أخرى للتكرار من دون أن يلزم نفسه بالبقاء في حدود أنطولوجية المفهوم أو مجرَّد الاختلاف كمفهوم الذي رفضه بعنف، إنما ذهب إلى التكرار

بوصفه **حدثاً** كما لو كان – دولوز – باحثاً استقرائياً؛ فإذا كان التكرار ممكناً فهو "يخص المعجزة أكثر مما يخص القانون، هو ضد القانون، وضد الشكل المشابه والمضمون المعادل للقانون، فالتكرار يعبِّر عن الفرادة ضد العام، وعن الكلية ضد الخاص، وعن البارز ضد العادي، وعن الفورية ضد التغير، وعن الأبدية ضد الدوام، ومن كل الأوجه أن التكرار هو الخرق Transgression، لأنه يعيد النَّظر في القانون، ويندِّد بالطابع الاسمي أو العام لصالح واقع أعمق وأكثر فنية"(١٢).

إن البحث في الواقع الأعمق للتكرار قاد دولوز إلى تشخيص سمات عدة للتكرار يراها مناسبة؛ ففي الأساس، التكرار يضم الانتقال والتخفِّي، وهو إيجابي وبالإفراط، إنه تكرار للشموليات الداخلية المتغيرة، وهو أيضاً تكرار الدرجات والمستويات، ويوصف بأنه تكرار التعايش قانوناً، والدينامية، والاشتدادية، وهو، فضلاً عن ذلك، بارز ويعمل كتكرار للفردات، إنه عمودي، ومغلَّف، ومكسو بأقنعة، وأقنعته تلك وانتقالاته وتخفياته هي عناصره الأولى والأخيرة والوحيدة (١٣)، وبالمرّة التكرار هو "تكرار المختلف الذي يضمُّ الاختلاف" (١٤).

في ضوء ذلك، لا يمثل تكرار ظهور الشمس يومياً تكراراً حقيقياً، إنما التكرار الحقيقي هو الاختلاف في ظهور الشمس اليومي المتكرِّر، فكل ظهور للشمس يومياً لا يعدو تكراراً ما لم يضم اختلافه، ولا نقول إن الشمس مختلفة هذه المرّة إنما نقول التكرار المختلف للشمس. لأن التكرار هو موضوع الاختلاف والوجود إذ يكون ناتجاً عن تكرار حقيقي.

الاختلاف

إن مَهمة الحياة، يقول دولوز، هي: "جعل التكرارات تتعايش في فضاء يتوزَّع فيه الاختلاف" (١٥). وهنا تنجلي فكرة الاختلاف (Différence) في فلسفة دولوز، فالاختلاف ليس اختلاف الأضداد، ولا اختلاف المتباينات؛ أحمر وأسود أو ليل ونهار، فهذه الاختلافات لا تنطوي على تكرار ما يجعلها ترتقي إلى مستوى العُمق الحقيقي. ولذلك

يعتقد دولوز بأن من طباع الاختلاف إنما "يقطن في التكرار"(١٦)، ويعتقد أيضاً أن موضوع الاختلاف هو التكرار؛ التكرار الذي تجري رحاه في العُمق الغائر.

منذ غابر الأزمان كان الاختلاف اختلاف مفاهيم، هكذا كان الأمر من أرسطوطاليس حتى هيجل، فكانت صرخة هؤلاء أنها "خلطت مفهوم الاختلاف بمجرَّد اختلاف مفهومي، مكتفية بإدراج الاختلاف في المفهوم عموماً" (١٧). وتلك كانت إشكالية دولوز. أما الإشكالية الأخرى فهي حيرة دولوز الذي وعندما نظر حوله لم يجد تصوراً خاصاً بالاختلاف بوصفه "فرادة" لها اعتباراتها المغرية، فراح يحفر في أعماق الخطاب الفلسفي بغية تشييد رؤيته الخاصّة بفكرة الاختلاف بعيداً عن أية تضمينات مفهومية لا تجلي وجود الاختلاف الحقيقي بعيداً عن السقوط في إغواء ماهية التكرار.

لقد نظر دولوز في مفاهيم متواترة الحضور للاختلاف، مفاهيم متوارثة عن أرسطوطاليس وأتباعه؛ فنقض الاختلاف الكامل، والاختلاف الأعلى، والاختلاف النوعي، والاختلاف الدوني، واختلاف الأجناس، وصولاً إلى التجربة الحاسمة للاختلاف التي يبتغيها. ولكن، وإذا لم يكن الاختلاف هو اختلاف مفاهيم، فما هو منشأ الاختلاف؟

العُمق الاشتدادي

ينطلق دولوز من حقيقة أساسية مفادها أن "الاختلاف هو ما به المعْطى يُعطى" (١٨)، وكرَّر القول ذاته مرّة أخرى قائلاً: "الاختلاف ليس هو المعْطى ذاته، ولكن ما به المعْطى يُعطى" (١٩). ومن جانب آخر، يؤكِّد دولوز بأن "الاختلاف ليس هو الظاهرة Phenomena، إنما هو النومين Noumène الأقرب إلى الظاهرة" (٢٠). وهذا يعني أن "النومين" هو مكمن الاختلاف؛ مكمنه الداخل والعميق والغائر الذي به تُعطى الظاهرة اختلافها. وأن عبارة "ما به" تبدو أساسية لأنها تأخذنا دائماً إلى مكمن الاختلاف؛ إلى مصدره، إلى فاعليته الدسمة، فما به يتقوَّم الوجود داخل النومين إنما هو الشدّة (Intensité)، والشدّة فاعلية تعمل في الخفاء كان دولوز قد نظر فيها بداية في الصفحة ١٣٢ من كتابه (الاختلاف والتكرار) عندما تطرَّق إلى مفهوم "العُمق الاشتدادي"، لكنه

نظر فيها أيضاً، وعلى نحو مفصَّل، في "الفصل الخامس" من كتابه ذاته الذي جاء تحت عنوان "التوليف اللامتناظر للحسي".

يعتقد دولوز أن "الشدّة هي تفاضلية"، كما أنها "اختلاف في ذاته"(٢١)، كما أن "المباينة هي الاختلاف أو الشدّة التي هي السبب الكافي للظاهرة، وشرط ما يظهر" (٢٢). وتبدو هنا العلاقة واضحة بين الظاهرة والشدّة، فكل ظاهرة هي نتاج لفاعلية الشدّة؛ فاعليتها في الداخل العميق الذي تجري رحاه، وبحسب دولوز، وفق ثلاث خصائص أو سمات إيجابية للعمق بما هو حيز اشتدادي (٢٣)، هي:

الأولى: يضمُّ الكم الاشتداديُّ اللامتساوي، ويمثل الاختلاف في الكم ما هو غير قابل للإلغاء الذي نجده في اختلاف الكم، وغير القابل للتساوي الذي من جنس الكم عينه. هو إذن الكيف الخاص بالكم.

الثانية: تؤكِّد الشدّة الاختلاف؛ إذ لما كانت تضمُّ اللامتساوي في ذاته، لأنها سبق وكانت اختلافاً في ذاته، وتجعل من الاختلاف موضوع تأكيد.

الثالثة: تلخِّص الاثنين معاً، فالشدّة هي كمٌ مضمَّن ومغلَّف وجنيني، وليست مضمَّنة في الكيف. الشدّة، بداية، هي مضمَّنة في ذاتها، مضمِّنة ومضمَّنة. في الشدّة نسمي اختلافاً ما هو واقعي مضمِّن، مغلِّف، نسمي مسافة ما هو في الواقع مضمَّناً مغلَّفاً. ولهذا ليست الشدّة قابلة للقسمة كما هي حال الكم الامتدادي، ولا هي منقسمة كما هو حال الكيف.

الشدّة إذاً، هي الاختلاف في ذاته لأنها "تعبِّر عن صلات تفاضلية، ونقاط بارزة مقابلة، وتُدخل، في هذه الصلات وبين المثُل، نمطاً جديداً من التمييز" (٢٤). وبذلك يمكن اعتبارها "المبدأ المتعالي الذي يعبِّر عن الاختلاف المحض الذي هو النسيج العميق للوجود، أي إنها الكل الأصلي، وحقل القوى والانفعالات، ومنبع الحدوس والأحاسيس في كل مستوياتها؛ هي علة تحقق الأشياء والتجارب والأعيان، ومصدر تشكُّل العالم وتمثيلاته. ولهذا، ليست الشدّة شيئاً آخر غير نظام الاختلاف، فهي اختلاف مطلق، ولهذا فإن عبارة اختلاف الشدّة أو الشدّة كاختلاف أو اختلاف شديد هي عبارة عن تحصيل حاصل لأن

الشدّة ما هي إلا الاسم الآخر للاختلاف، ولفعل توليد الفوارق، أي إن كل شدّة هي أصلاً مزاوجة. وبهذا الاعتبار لا يمكن أن نتمثَّل ماهية الشدّة بمفاهيم الكم والكيف الامتداديين لأنهما أصلاً مفعولان لها؛ إذ هي منبع الكيف والمحسوس" (٢٥).

تلعب الشدّة وتمرح وتمارس حريتها في العُمق أو في العُمق الأصلي (Originelle) أو العُمق الاشتدادي (Intensive) الذي يصفه دولوز بأنه "رحم المكان بأكمله، والتأكيد الأول للاختلاف؛ فيه يعيش [الاختلاف] ويغلي في حالة اختلافات طليقة، مما لن يظهر إلا لاحقاً كحصر خطي، وتعارض مسطَّح" (٢٦). وبالإضافة إلى ذلك، يفترض دولوز أساساً زائفاً للمعركة التي تجري في العُمق، ولكنه يؤكِّد أيضاً على وجود "ما تحت المعركة" تلك، بل يؤكِّد على وجود "فضاء لعب الاختلافات" (٢٧). فكيف يظهر العُمق إلى السطح ليكون ويوجد؟

في الواقع، كثيراً ما لجأ دولوز إلى النَّظريات العلمية الحديثة؛ نظريات في الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا، وفي الهندسة، والبيولوجيا، والرياضيات الخاصّة بحساب التفاضل والتكامل، وغيرها من النظريات، وهذا ما انعكس على رسم معالم رؤيته الفلسفية، فهو يعتقد بوجود ثلاثة أبعاد تبدأ من العُمق الاشتدادي صوب السطح المتعايش أو المسطحات المتعايشة. ففي العُمق يعمل الاشتداد وفق ازدحام الاختلافات، بل تفاقم "تعدُّدية الاختلافات الحرة والمتوحِّشة أو غير المكبوحة" (٢٨)، ليعيش "تجربته الحاسمة" (٢٩) التي تفترض داخلياً وجود "مكان وزمان تفاضليين وأصليين حصرياً، ويستمران من خلال أشكال تبسيط الحد الأقصى أو التعارض حتى ترتسم تعارضات القوى أو حصر الأشكال" (٣٠). في ذلك العُمق يوجد "عنصر واقعي أعمق يُعرَّف، ويُعيّن ككثرة لا شكلية بالقوة" (٣١). وتوجد فيه أيضاً "تعارضات في وسط دقيق من المنظورات المتراكبة، والمسافات، والتباعدات، والتباينات الموصلة في كثرة، والكثافات اللامتجانسة، ويوجد كذلك ما هو بالقوة، ويجري ذلك بتوزيع التباينات في كثرة ما" (٣٢). وكل ذلك يمثل البُعد الأول ذاك الذي يجري صخبه في العُمق الاشتدادي.

وكان دولوز قد استعار مثالاً على ذلك من جوتفريد فلهلم ليبنتز (١٦٤٦ – ١٧١٦) الذي تصوَّر مجموعة من السفن التي حملها تيار مائي ما على أن تتصادم على مسطح الماء، وكانت نتيجة الصدمات "قيمة حصر وتساو" (٣٣)؛ بل وتعارضات بين السفن وأشلائها على مسطح الماء ذاته وهو ما يمثل البُعد الثاني، بُعد التعارضات بما هو "نشر الأشياء في مكان مسطَّح، بما هو استقطاب متخزَل وحيد، ويحصل التوليف هو نفسه في أساس زائف فقط، أي في بُعد ثالث خيالي يُضاف إلى الأبعاد الأخرى، ويكتفي بجعل المسطَّح ينشطر" (٣٤). فهناك تباينات تجري في العُمق ينشأ عن صخبها مسطَّحات متعايشة ومتحرِّكة. ما يعني أن ما يجري في العُمق من صخب إنما يجري في أساس صاخب من المعركة، وتحته تجري لعبة الاختلافات الحرة والمطلقة، وكل ذلك يمثِّل صورة سلبية للاختلاف، فما يطفو على السطح ناتج عن صخب الاختلافات الداخلي، أو لنقل هو ناتج عن اختلاف الشدّة.

العلامة والإشارة

قد يكون المثال الذي مرَّ غامضاً بغموض معالجات دولوز الفلسفية، لكنه من الممكن أن يصبح مدخلاً إلى عالم العلامات؛ فمثلما قال دولوز إن "النومين" هو أساس "الظاهرة"، وإنه أقرب إلى "الظاهرة" فإنه إنما يضعنا عند "نومين" هو الداخل و"الظاهرة" هي الكل الخارج المرئي لنا. ولذلك يعتبر دولوز "الظاهرة علامة" (٣٥)، ومن ذي قبل كان قد ميَّز بين الإشارة (Signal) والعلامة (Signe)، وعلى النحو الآتي:

أولاً: الإشارة: هي "النسْق الذي يتمتَّع بعناصر عدم التناظر، ويمتلك أنظمة متباينة المقدار" (٣٦).

ثانياً: العلامة: هي: "كل ما يجري في نسق كهذا، ما يُومض Que Clignote في الفترة الفاصلة كما التواصل الذي يقام بين المتباينات". كما أن العلامة بالضبط هي "أثر (Effet)، ولكنه الأثر الذي يمتلك مظهرين؛ الواحد الذي به، بما هو علامة، يعبِّر عن عدم التناظر والمنتج، والآخر الذي به يميل إلى إلغائه". كما أن العلامة "ليست نظام الرمز

تماماً، مع ذلك تحضره بتضمُّن الاختلاف الداخلي، غير أنها أيضاً تترك في الخارج شروط إعادة إنتاجه" (٣٧).

تبدو العلاقة بين الإشارة والعلامة واضحة؛ فلو نظرنا إلى السماء ليلاً سنرى مجموعة نجمات متفاوتة ومتباينة ومختلفة وموزعة على نحو غير متناظر من حيث المسافة والبُعد والاقتراب والحجم، فهي متباينة في كل شيء، لكنّها، ومع ذلك، تظهر في نسْق (Système) هو نسْق ظهورها غير العلاماتي. ولا شك أن النجمات هن ظواهر ناتجة عن اختلاف الشدّة، لكنّها ما أن توضع في نسْق الكون أو السماء المعتمة يمكن قراءتها من منظور علاماتي. فلو دققنا النَّظر أكثر في نسقْ التواصل فيما بينها بوصفها نجمات متباينة الشكل والضوء والحركة والمسافة لوجدنا قيمة جديدة، فكل نجمة تدخل في علاقة تواصلية مع غيرها، وكل التباينات والفجوات فيما بينها وغيرها سيمثّل ظاهرة أو علامة، وما يُومض في كليَّة النسْق ينتج عنه علامة، لأن ما يُومض لا يمثل تكراراً لهويَّة معينة هي هويَّة النجمات، إنما هو تكرار للعلاقات فيما بينها الذي يتجسدَّ كاختلاف، فالنجمات لا تظهر كتكرار إنما كاختلاف يجعل الظاهرة علامة ناتجة عن تكرار اختلاف.

ويأتي دولوز على نموذج آخر يوضح فيه مفهوم التكرار، لكنه نموذج مرئي، يقول في هذا الصدد: "لنأخذ تكرار نموذج الزخرفة، إذ نجد رسماً معاداً منسوخاً بحسب مفهوم الهويَّة متطابق تماماً، ولكن في الواقع لا يسلك الفنان بهذه الطريقة، فلا ينضّد نُسخاً من الرسم، إنما يخلط في كل مرّة عنصر نسخة بعنصر آخر من نسخة لاحقة، فُيدخل في السياق الدينامي للبناء عدم توازن، وعدم استقرار، وعدم تناظر، وضرباً من الفغر التي لن تتناسق جميعها إلا في الأثر الشمولي" (٣٨). وهذا يعني أن تكرار الرسام أو الناسخ للزخرف هو تكرار اختلاف وليس تكرار هويَّة المنسوخ بذاته. هذا ما يقوله دولوز بالضد من نسْق تكرار الزخرف بذاته كما لو كان نسخ هويَّة مكرر أو هو = هو. ما يعني أن الزخرف هو علامة إذا ما نُظر إليه بوصفه تكراراً للاختلاف، فكل زخرف هو تكرار مختلف.

بقي من المهم التذكير أن العلامة لدى دولوز ليست هي الرمز؛ فالعلامات "ليست رموزاً من حيث إن الرموز ليست سوى دلالات لسانية من درجة ثانية تتحرر من أولوية الوعي والذات والثبات" كما يؤكِّد دولوز ذلك (٣٩) في كتابه المشترك مع فليكس غتّاري (الهضاب الألف).

ملاقاة العلامة

تبدو العلامات بالنسبة لنا ظواهر متجانسة، هكذا نراها عندما نلاقيها، وما يُومض بوصفه ظاهرة أو علامة هو أثر، ولهذا "الأثر – العلامة" مظهرين أحدهما التجانس أو عدم التناظر، والآخر هو قدرته على إلغاء كينونته. ومع ذلك يرى دولوز أن العلامات تضم اللاتجانس أيضاً، وهو ما يتبدّى في كينونة العلامات عبْر ثلاثة طرق؛ "الأولى تضم اللاتجانس في الموضوع الذي يحملها أو الذي يراسلها، ويقدِّم بالضرورة اختلافاً في المستوى بوصفهما نظامين من المقدار أو متباينين تومض بينهما العلامة. والثانية تضم اللاتجانس عندما تغلِّف العلامة في ذاتها موضوعاً آخر في حدود الموضوع الحامل، وتجسِّد قدرة الطبيعة أو الروح = أمثول Idée. أما الثالث فتضم العلامة فيه اللاتجانس في الإجابة التي تلتمسها حركةُ الإجابة، فإنها لا تشبه حركة العلامة، ولا تشبه حركة الشَّخص السابح حركة الموجة، وبالضبط ليست شيئاً حركات معلِّم السباحة التي نعيدها على الرمل بالنسبة إلى حركات الموجة التي لا نتعلَّم تجنبها إلا بفهمها عملياً كعلامات" (٤٠).

لعل الطريق الثالث يضعنا عن مسألة في غاية الأهمية تلك هي مسالة تلقِّي الإنسان للعلامات أو كيفية تعامل الإنسان مع العلامات، فمن المعروف أن دولوز نقض فكرة التمثيل أو التمثُّل كأحد وسائل تحصيل المعرفة لأن التمثيل يتعامل مع الأشياء كموضوعات، وأحلَّ، بدلاً من ذلك، نظريته في ملاقاة الأشياء التي هي طريقته الذهبية في تحصيل المعرفة. والملاقاة هي فعل تلقائي غير إرادي لا يقصد الأشياء بناء على دافعية الذات القصديَّة (Intentional)، فهذه الفكرة تتضاد مع قصديَّة إدموند هوسرل (١٨٥٩)

– ١٩٣٨) التي تدفع الإنسان إلى التعامل مع الأشياء والظواهر والماهيات بروح من التوجُّه الغائي، بينما يرى دولوز هو العكس، أيْ من خلال ملاقاة تتعاضد قدرة الطبيعة والعقل معاً على بناءها.

إن التلاقي مع العلامات تشطر العلم إلى "تعلُّم" و"معرفة"، والتعلُّم بحسب منظور دولوز هو "الاسم الذي يلائم الأفعال الذاتية التي تتحقَّق في مواجهة موضوعانية المشكلة، في حين أن المعرفة تشير فقط إلى عمومية المفهوم أو إلى الامتلاك الهادئ لقاعدة الحلول" (٤١). ولهذا يرى دولوز أننا يجب "أن نأخذ الشروط المتعالية للفكر من التعلُّم وليس من المعرفة" (٤٢)، في محاولة منه لإعلاء شأن الملاقاة بوصفها تعلُّماً وليس تعليماً؛ بوصفها فعلاً وليس تفكيراً فحسب. كما أنه يعتبر "المشكلات ورمزياتها تتصل بالعلامات التي تتوسَّع في حقل رمزي" (٤٣) ما. وإلى جانب ذلك، يولي دولوز "الثقافة" أهمية كبيرة في المعرفة كملاقاة؛ فالثقافة هي "حركة التعلُّم، ومغامرّة اللاإرادي الجارّة وراءها الحساسية والذاكرة، ثم الفكر، مع كل العنف والقسوة الضروريين" (٤٤). والإدراك يتحقَّق، وبحسب هذا الفهم، "عندما يدفع المتعلِّم مَلكاته إلى الفعل بأقصى درجات إمكانها؛ فالملكات يصعد بعضها نحو بعض على نحو تنافري يضطر معه الفكر إلى الخروج عن حدود التجريبي فيه ليبلغ البنى المتعالية" (٤٥).

يتضح من هذه التخريجات أن دولوز لا تفوته فكرة الشدّة أو توتر الموضوعات أو الظواهر بوصفها علامات، فالعلامات لديه "هي صورة ما نلاقيه، وما يجبرنا على التفكير؛ إنها **الإشكال** حين يلاقي مَلكاتنا في الخارج بمفعول الحظ. والعلامات أيضاً هي أشياء الواقع مُقدَّمة إلى الوعي في تضادّها وتنافرها المطلق، أي إنها مقدَّمة خارج كل أطر التمثيل والتعرُّف التي تزودنا بها صورة الفكر الوثوقية Dogmatism، إنها العالم في ذاته وبذاته في استقلال عنّا، ولهذا، فهي علَّة وعينا وفكرنا نفسه، فملاقاة العلامات هي ما يُفعِّل الفكر ويدفعه إلى إنتاج المفاهيم" (٤٦).

تبدو الأشياء من حولنا علامات محمَّلة بالعنف البريء، العنف ليس من أجل أذى البشر، العنف الذي يداهمنا في كل لحظة، وفي كل مناسبة لتفتح علينا ممارسة مهمتنا

التي تكمن في ملاقاة العلامات، وتعلُّم ما تريد قوله من خلال التواصل والتثاقف معها بوصفها حدثاً مركَّباً من عناصر متجانسة وغير متجانسة وإن لم يبدو عليها ما يجري في داخلها.

العلامات هي الاختلاف الذي يلمع بنار الشدّة التي تعتمل في داخله بسبب شق طريقه بين لا متناظرات، وتحركه نحونا قصد ملاقاتنا رغم احتراقه الداخلي بين أن يكون أو لا يكون. كما أن العلامات تمضي نحونا لتلاقينا بوصفها حدثاً أو حتى شظية حدث، وطرف شدّة حر في حركته نحونا وغيرنا وما علينا سوى قنص صيرورته وهو الذي لا يمل من تكريس اختلافه أمامنا.

ولذلك، يعتقد دولوز بأن "قدرات القفزات أو الفترة الفاصلة أو الاشتدادي أو اللحظة التي لا تردم الاختلاف إلا باختلاف هي حاملة العلامات، وهذا هو الأهم؛ فمن الحساسية إلى المخيِّلة، ومن المخيِّلة إلى الذاكرة، ومن الذاكرة إلى الفكر – عندما توصل كل مَلَكة منفصلة إلى الأخرى العنف الذي يحملها إلى حدها الأقصى الخاص بها – في كل مرّة توقظ صورة حرة للاختلاف الذي يوقظ الملكة؛ يوقظها بوصفه مختلف هذا الاختلاف" (٤٧)، فلا يمكن "إنتاج اتفاق الملكات إلا كاتفاق شقاقي، لأن كل مَلَكة لا توصل إلى الأخرى إلا العنف الذي يضعها أمام اختلافها وتباعدها عن الملكات الباقية" (٤٨).

وبعد أقل من عشر سنوات تقريباً على صدور كتابه العمدة (الاختلاف والتكرار)، لخصَّت كلير بارني منظومة أفكار التلاقي والتعلُّم بخمس فقرات، هي: ١. أفكار لن تصدر عن الطبيعة الحسنة والإرادة الحسنة، وإنما ستترتَّب عن عنف تلقّاه الفكر. ٢ . أفكار لن تمارس داخل توافق بين الملكات، وإنما ستحمل بالعكس كل مَلَكة إلى أقصى حدود لا توافقها مع مَلَكات أخرى. ٣ . أفكار لن تنغلق في التعرُّف، وإنما تنفتح على لقاءات، وتتحدَّد دائماً في علاقة بالخارج. ٤. أفكار لن تضطر إلى الصراع ضد الخطأ، وإنما إلى الانفلات من عدو أكثر حميمية، وأكثر قوة من الخطأ. ٥ . أفكار ستتحدَّد في حركة التعلُّم وليس في نتيجة المعرفة، أفكار لن تترك لأي شخص، ولا لأي سلطة إمكانية طرح أسئلة أو تقديم مشاكل" (٤٩).

وفي الواقع تعدُّ مؤلَّفات دولوز، خصوصاً تلك التي كتبها عن بعض الفلاسفة، نموذجاً للتلاقي الحر، وللتعلُّم وليس للمعرفة فقط كما لو كان كل منهم علامة تلاقي؛ كتبت كلير بارني تخاطبه: "حتى بالنسبة للمؤلِّفين الذين كتبتَ عنهم، سواء تعلَّق الأمر بهيوم أو سبينوزا، أو نيتشه، أو بروست أو فوكو، فإنك لم تكن تتناولهم كمؤلِّفين، أي كموضوعات للتعرُّف؛ إنك كنتَ تجد فيهم أفعالاً للفكر بدون صورة، أفعال جامعة وساطعة في آن واحد، تجد فيهم ذلك الصنف، وتلك الالتقاءات والقرانات التي تجعل منهم مبدعين قبل أن يكونوا مؤلِّفين، كنتَ تحاول جرّهم نحوك، لكنهم لم يكونوا يسمحون بذلك أبداً. كنتَ تلتقي فقط بأولئك الذين لم ينتظروك لتحقيق لقاءات داخل أنفسهم، لم تجد المبدعين سوى أولئك الذين لم ينتظروا مجيئك" (٥٠).

لقد جرَّب دولوز التلاقي حتى في كتاباته وهو يتلاقى مع عدد من الفلاسفة بوصفهم حالات إبداعية أو حالات شدّة إبداعية أو علامات تُومض إبداعاً كان عليه أن يلاقيها بطيب خاطر. وإذا كان هذا مجرّد تأويل قد لا يجانب الصواب، فإن دولوز راق له تصنيف العلامات رغم أنه سيعتقد بأن كل ما يُومض عن اختلاف شدّة أو شدّة اختلاف يعدُّ علامة، دولوز الذي مرَّ على الإيماءات الجسديَّة كعلامات، وعلى الأعشاب الوافرة بين الصخور كعلامات، والزمرد والزخرف بوصفهما علامتين، وعلى حطام السفن المنتشرة على المسطَّح المائي بوصفه علامات، وغير ذلك مما وردت في فصول كتابه. إلا أن كل ذلك سيجد تكثفاً له عندما يقسِّم دولوز العلامات إلى علامات طبيعية وأخرى اصطناعية، وهو التقسيم الذي يرتبط بالزمن والذي من شأنه جعل نظرية دولوز في العلامات ذات أهمية سيميائية بالغة، بل جعله سيميائياً بامتياز وهو الذي نظر في عمق العلامات أو في جوانيتها الاشتدادية، وتابع تجليات كل ذلك في المسطحات المتعايشة كما أسلفنا القول.

لقد أولى دولوز "الحاضر" أهمية زمانية كبرى، ولذلك يعتقد، وهو يستند إلى موروث رواقي نوعاً ما، بأن "إحدى عظائم المدرسة الرواقية أنها بيَّنت أن كل علامة كانت علامة حاضر من وجهة نظر التوليف المتلقِّي؛ حيث إن الماضي والمستقبل ليسا بالضبط سوى

بُعدي الحاضر ذاته؛ فالندبة Cicatrice هي العلامة، وليست علامة الجرح الماضي، إنما الواقعة الحاضرة بأن يكون قد حصل جرح، لنقل إنها تأمُّل الجرح، وتدغم كل اللحظات التي تفصلني عنها في حاضر حي" (٥١).

العلامة إذاً هي "واقعة حاضرة Fait Présent"، واقعة ذات حضور إدغامي (إدغام = Contraction)، ولذلك يُعرِّف دولوز العلامات بأنها "إدغامات يحيل بعضها على بعض" (٥٢).

ومنبت الإدغام هنا يتعلَّق بالزمان؛ فالعلامات تدغم زمانيتها أو زمانية واقعتها من دون أن تلغيها، فالندبة التي يعود تاريخها، ربما إلى طفولة الشَّخص صاحب الندبة، هي ما زالت موجودة، وما زلنا ننظر إليها في زمانيتها الراهنة. وكذلك يتعلَّق الإدغام بالمكان؛ فالندبة بدأت جُرحاً وتطوَّرت إلى علامة حطَّت رحالها في هيئة مستقرة. وعلى أي حال، يقسِّم دولوز العلامات إلى علامات طبيعية هي بنت الحاضر، وعلامات أخرى اصطناعية هي بنت الماضي، ويعرِّفهما على النحو الآتي:

أولاً: العلامات الطبيعية (Naturel)، وهي علامات الحاضر التي تحيل إلى الحاضر فيما تدلُّ عليه، وهي علامات مؤسَّسة على التوليف المتلقِّي.

ثانياً: العلامات الاصطناعية (Artificiel)، وهي التي تحيل إلى ماض أو إلى المستقبل كما إلى أبعاد متميزة للحاضر، والتي ربما يتعلَّق حاضرها بدوره بها، وتتضمَّن توليفات نشيطة، أيْ الانتقال من المخيِّلة العفوية إلى الملكات النشيطة للتمثُّل المتفكِّر، والذاكرة، والذكاء (٥٣).

وإذا كان دولوز قد أمعن النَّظر في أفكار تشارلز بيرس السِّيميائية، بل ودراستها في كتابه (الصورة - الحركة أو فلسفة الصورة) (٥٤)، فإنه لم يمعن النَّظر كثيراً في العلامات بوصفها نسيجاً لغوياً، ومع ذلك نراه في كتابه (الهضاب الألف) يتطرَّق إلى علاقة العلامات باللغة وهو يناقش المسلَّمات في اللغات، ونراه يؤكِّد على أن اللغة، كما هي الأشياء، تتكوَّن من جملة علامات، وهي "كل متخالف متعدِّد يتحقَّق في بساط بحث مبايني؛ لا ثنائيات تحكمه، ولا سببية أو تبعية تسكنه، بل كل ما يعمره هو أشياء تتقدَّم كعلامات محتاجة دائماً إلى تأويل متجدِّد، لأن اللغة ليست صورة عن الأشياء، بل

هي قائمة مع الأشياء، وبالتالي فالتعبير لا يكون عن الأشياء، بل عن تركيب وحالة لعلاقة الأشياء مع المضامين" (٥٥).

ويبدو واضحاً هنا أن دولوز ينأى عن التمثيل أو تكريس علاقة ما للتمثيل بين الأشياء واللغة، لا سيما وأنه لا يقارب بين العلامة والدال، فالعلامة ليست دالاً (Signifiant)، خصوصاً بعد أن أكَّد، في أثناء قراءته لميشيل فوكو، على عدم اعتبار "المضمون مدلولاً ومماثلته به، ولا اعتبار التعبير دالاً ومماثلته به" (٥٦)، فاللغة "تنظِّم كل نسْقها كتكرار مكسو في ضوء قدرتها الأكثر إيجابية" (٥٧) وليست "ثنائية للموضوع والمحمول" (٥٨).

الخلاصة

وهو يبني رؤيته في العلامات، خرج جيل دولوز من عباءة الفلاسفة الذين دخل معهم في علاقة ملاقاة إبداعية منتجة إلى فضاء سيميائي سعى إلى بنائه من خلال منظومة تفسيرية تنطلق من الاختلاف والتكرار. يفهم دولوز العلامة ضمن بناء مفهومي غير جاهز؛ يفهمها ضمن التكرار والاختلاف مثلما فهمها مارتن هيدغر (١٨٨٩ – ١٩٧٦) ضمن مفهوم الكينونة والدازين والوجود. ويفهمها أيضاً في ضوء حركة الملاقاة التي تبدو طريقته في التعرُّف إلى العلامات وليس معرفتها كما لو كانت "ظاهرة" تطلب منا أن نذهب إليها لنعرف ماهيتها على طريقة إدموند هوسرل.

لقد وضعت فكرة الملاقاة جيل دولوز عند عتبة السِّيمياء كفعل وحركة وصيرورة من غير أية وسائط على طريقة فردينان دي سوسير (١٨٥٧ – ١٩١٣)، فلا اللغة، ولا التمثيل كوسيط للمعرفة، ولا ثنائية الدال والمدلول كفيلة بملاقاة العلامات التي هي الشدَّة وقد تألَّقت وأومضت في عالم الملاقاة. ولذلك، لا تبدو سيمياء دولوز في العلامات "معرفة" بقدر ما هي "ثقافة" يتعرَّف إليها الإنسان من خلال علاقته بالأشياء من حوله عندما لا ينظر، وهو يتجوَّل في مزرعة ما، إلى الصخور إنما إلى الأعشاب فيما بين الصخور، ينظر

إلى تلك الفراغات الموجودة في زخرف ما تتناظر أشكاله على نحو متكرِّر وهو يكرس الاختلاف.

لقد غامر دولوز في عالم السِّيمياء عندما نزل إلى سوق العلامات من خلال دراسة سردية (البحث عن الزمن المفقود)، (١٩١٣ – ١٩٢٧)، رائعة مارسيل بروست الكاتب الفرنسي (١٨٧١ – ١٩٢٢)، لما فيها من تضمينات سيميائية هائلة، وهي الدراسة التي كانت تمهيداً لبناء رؤاه الفلسفية في العلامات كما تبدَّت تالياً في كتابه (الاختلاف والتكرار)، لكنه عاد بعد ذلك إلى مجالات سيميائية أخرى من خلال أبحاثه في الصورة والحركة (٥٩) بالانطلاق من قراءاته لأبحاث تشارلز بيرس في هذا المجال من جهة، وما نضده في كتابه (الاختلاف والتكرار) من جهة أخرى.

إن فصل دولوز بين الإشارة والعلامة مرّة، وبين العلامات الطبيعية والعلامات الاصطناعية مرّة أخرى، ومن ثم جعل العلامة كينونة وجود تنبثق عبر صيرورة دافقة من الشدَّة الداخلية أو العُمق الاشتدادي، ووفق ملاقاة مستمرّة، إنما يضعنا عند فضاء سيميائي مختلف، فضاء يحتل منزلة فلسفية رائقة مقارنة بغيرها تلك شيَّدها فلاسفة القرن العشرين بروح من المغامرّة المجدية.

الهوامش

* تم نشر هذا الفصل في مجلة (**الكوفة**)، الكوفة — الولايات المتحدة، العدد (الأول)، السنة (الثانية)، شتاء ٢٠١٣، (ص ١٢٩ — ١٤٤).

(١) جيل دولوز: **بروست والإشارات**، ترجمة: حسين عجّة، دار نشر أدب فن والمنتدى الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٨. لا نميل إلى الإبقاء على ترجمة العنوان بـ (بروست والإشارات)، بل نفضل ترجمته فيه الدراسة إلى (بروست والعلامات)، لأن دولوز يميز بين الإشارة (Signal) والعلامة (Signe) كما سيرد ذلك في كتابه العمدة (**الكتابة والاختلاف**). انظر: (جيل دولوز: **الاختلاف والتكرار**، ترجمة: د. وفاء شعبان، ص ٧٨، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩).

- Deleuze (Gilles); **Proust et les signes** (1964, 2nd exp. éd. 1976). Trans. **Proust and Signs**. (1973, 2nd exp. ed. 2000).

خصَّص دولوز الباب الأول من كتابه هذا لدراسة أنظمة العلامات في سرديات مارسيل بروست.

- Deleuze (Gilles); **Différence et Répétition**, Epiméthée, (P.U.F), Paris, 1968.

(٢) جيل دولوز وفليكس غتّاري: **ما هي الفلسفة؟** ترجمة: د. مطاع صفدي وفريق من مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، ص ٣٠، بيروت — باريس، ١٩٨٧.

(٣) جيل دولوز وفليكس غتّاري: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٠.

(٤) عادل حدجامي: **فلسفة جيل دولوز عن الاختلاف والتكرار**، ص ١٤٧، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠١٢.

في الحقيقة لم ينظر دولوز إلى "المؤلِّفين" إلا بوصفهم "مبدعين"، ونجد في هذا الصدد توضيحاً لافتاً للنَّظر ورد في كتابه وزميلته أو محاورته كلير بارنيي (**حوارات**) جاء فيه: "لم تجد المبدعين سوى أولئك الذين لم ينتظروا مجيئك لتنسحب عنهم تسمية المؤلِّف، فكلّما قمنا بتعيين مؤلِّف إلا وأخضعنا الفكر لصورة ما، وجعلنا من الكتابة نشاطاً مختلفاً عن الحياة، تكون لها غاياتها في ذاتها، تكون لخدمة غايات مضادة للحياة على نحو أفضل".

انظر: (جيل دولوز وكلير بارني: **حوارات في الفلسفة والأدب**، ترجمة: عبد الحي أزرقان وأحمد العلمي، ص ٣٦، أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٩).

(٥) عادل حدجامي: **المرجع السابق نفسه**، ص ١٤٧،

(٦) جيل دولوز: **الاختلاف والتكرار**، **مقدِّمة** المترجمة الدكتورة وفاء شعبان، ص ١١.

(٧) جيل دولوز وكلير بارني: **حوارات في الفلسفة والأدب**، ص ١٩.

(٨) جيل دولوز: **الاختلاف والتكرار**، ص ٣٧ — ٣٨.

(٩) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٩١.

(١٠) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٢٥، وص ٨٥.

(١١) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٢٥.

(١٢) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٨.

(١٣) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٢٥، وص ٨٥.

(١٤) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٥٢٥.

(١٥) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٩.

(١٦) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٥.

(١٧) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٩٠.

(١٨) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤١٩.

(١٩) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٢٧.

(٢٠) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤١٩. يعني مصطلح (Noumène) في الاستخدام الفلسفي الشيء بذاته – بالإنكليزية Thing in itself، وبالألمانية Ding an sich – وهو ما يمثِّل الحقيقة الأساسية للشيء التي تكمن أسفل الظواهر العارضة. وهو مصطلح موروث عن اليونانيين، واستخدمه إيمانويل كانط، وإدموند هوسرل، وتشارلز بيرس، ومارتن هيدغر وغيرهم من الفلاسفة بدلالات مقاربة كما سنجد ذلك في فصول هذا الكتاب.

(٢١) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٢٠.

(٢٢) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٢١. اضطررنا إلى التصرف بتعديل النَّص اختزالاً له.

(٢٣) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، انظر: ص ٤٣٦ — ٤٤٦.

(٢٤) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٧٠.

(٢٥) عادل حدجامي: **فلسفة جيل دولوز عن الاختلاف والتكرار**، ص ١١٩ — ١٢٠.

(٢٦) جيل دولوز: **الاختلاف والتكرار**، ص ١٣٢ — ١٣٣.

(٢٧) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٣.

(٢٨) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٢.

(٢٩) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٢.

(٣٠) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٢.

(٣١) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٢.

(٣٢) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٢.

(٣٣) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٢.

(٣٤) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٣٢.

(٣٥) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٤٢٠.

(٣٦) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٨.

(٣٧) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٨.

(٣٨) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٦.

(٣٩) انظر كتاب جيل دولوز وزميله فليكس غتّاري:

(Deleuze (G) and Guattari (F); **Capitalisme et Schizophrène 2 Mille Plateaux**, Les Editions De Minuit, Paris, 1980.P 87).

أورده: (عادل حدجامي: **فلسفة جيل دولوز عن الاختلاف والتكرار**، مصدر سابق، ص ٢٣٩).

(٤٠) جيل دولوز: **الاختلاف والتكرار**، ص ٨٣.

(٤١) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٢٣ — ٣٢٤.

(٤٢) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٢٦.

(٤٣) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٢٣.

(٤٤) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٢٥. تجدر الإشارة إلى أن الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر كان قد أشار في محاضرته الشتوية عام ١٩٣٦ في (جامعة فرايبورغ) إلى العلاقة بين الإشارة والملاقاة، وأكّد على أن مجال الكيفية الذي نلاقي به الأشياء هو المجال الذي نقيم فيه نحن؛ مجال الإشارة إلى الأشياء. وربط ذلك بالزمان والمكان قائلاً: "عندما نريد الإمساك بهذا المجال، نجد أنفسنا دائماً أمام المكان والزمان، سمينا ذلك الزمان – المكان، الذي يجعل الإشارة والملاقاة ممكنتين، المجال الذي يحيط بالأشياء، والذي يعلن عن ذاته كل مرّة من خلال ذكرنا الاضطراري للمكان والزمان". انظر: (مارتن هايدغر: **السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنْت**، ترجمة: د. إسماعيل المصدق، مقدّمة المترجم، ص ٦٦ – ٦٧، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٢).

(٤٥) عادل حدجامي: **فلسفة جيل دولوز عن الاختلاف والتكرار**، ص ١١٦.

(٤٦) عادل حدجامي: **المرجع السابق نفسه**، ص ١١٦. وانظر الهامش رقم (٨٣) في الصفحة ذاتها.

(٤٧) جيل دولوز: **الاختلاف والتكرار**، ص ٢٩١.

(٤٨) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٢٩٢.

(٤٩) جيل دولوز وكلير بارني: **حوارات في الفلسفة والأدب**، مصدر سابق، ص ٣٥. يبدو أن هذا النَّص ورد على لسان كلير بارني التي اشتركت مع دولوز في كتابهما المشترك (**حوارات في الفلسفة والأدب**)، إذ تتضح الكتابة فيه بضمير المخاطب.

(٥٠) جيل دولوز وكلير بارني: **المصدر السابق نفسه**، ص ٣٥ – ٣٦.

(٥١) جيل دولوز: **الاختلاف والتكرار**، ص ١٧٩.

(٥٢) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٨.

(٥٣) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ١٧٩.

(٥٤) جيل دولوز: **الصورة – الحركة أو فلسفة الصور**، ترجمة: حسن عودة، ص ٢٦١ وما بعدها، منشورات وزارة الثقافة السورية – المؤسسة العامّة للسينما، دمشق، ١٩٩٧.

(٥٥) Deleuze (G) and Guattari (F); **Capitalisme et Schizophrène** 2 **Mille Plateaux**, Les Editions De Minuit, Paris, 1980. pp 87, 111, 123,110, 13.

وانظر: (عادل حدجامي: **فلسفة جيل دولوز عن الاختلاف والتكرار**، ص ٢٣٨، ص ٢٣٩).

(٥٦) جيل دولوز: **المعرفة والسلطة.. مدخل لقراءة فوكو،** ترجمة: د. سالم يفوت، ص ٥٥، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ١٩٨٧.

(٥٧) جيل دولوز: **الاختلاف والتكرار،** ص ٥٣٢.

(٥٨) عادل حدجامي: **فلسفة جيل دولوز عن الاختلاف والتكرار،** ص ٢٤٠.

(٥٩) نشر دولوز بين عامي ١٩٨٦ – ١٩٨٩ كتابين عن السينما، هما:

- Deleuze (G), **Cinéma I**: **L'image – mouvement** (1983). Trans. Cinéma 1: The Mouvement - Image (1986).

- Deleuze (G), **Cinéma II**: **L'image – temps** (1985). Trans. Cinema 2: The Time-Image (1989).

وقام الأستاذ "حسن عودة" بترجمة الأول منهما تحت عنوان: (**الصورة – الحركة أو فلسفة الصور**)، مصدر سابق، ونشرته المؤسسة العامّة للسينما في وزارة الثقافة السورية بدمشق عام ١٩٩٧.

الفصل الثاني عشر

في أصل العلامات

في أصل العلامات

توجد العلامات في خمسة عوالم ممكنة، هي:

(١) في العالم الطبيعي أو الخارجي أو المرئي؛ المنظور والملموس، والمسموع، والمذاق، والمشموم، والذي يوصف من الناحية الفلسفية بالعالم الموضوعي.

(٢) في العالم الداخلي للإنسان بكل ما فيه من بؤر حسية ونفسيَّة وذاتية وأهوائية وروحية ومرضية وجهويَّة، والذي يوصف من الناحية الفلسفية أيضاً بالعالم الذاتي أو الجواني.

(٣) في العوالم المصنوعة التي تتكوَّن من العالمين؛ الموضوعي والذاتي.

(٤) في العوالم المتخيَّلة التي هي جزء من العالم الداخلي الذاتي للإنسان ليس بعيداً عن العالم الخارجي وهو الخاص بالإبداع الخلاق لديه.

(٥) أما فلسفة العلامات فهي عالم العلامات الخامس، إنها عالم مجموع معالجات المتخصَّصين في شؤون العلامات، ومنها معالجتنا هنا، وتحديداً في فصول هذا الكتاب.

إن هذه العوالم الخمسة هي المصادر الرئيسة لعالم العلامات الكبير الذي نعيش في كنفه، العالم الذي يحيط بنا ويداهمنا أبداً ومن كل صوب، وهو ما يسمح لنا بالقول إن وجودنا والوجود الذي يغمرنا ونغمره هو وجود علاماتي بامتياز، لكن هذا الوجود لا يتقوَّم إلا بفاعلية الإنسان بما له من مَلَكات التحويل الإدراكي أو التحويل العلاماتي "السِّيميائي" التي تصنع العلامات ملاقاةً وإدراكاً وتمثيلاً وإنتاجا.

(١)

علامات العالم الخارجي

يعدُّ العالم الخارجي – الطبيعي والبشري منبعاً خصباً لكل ما يمكن ملاقاته وإدراكه كدلالات مبذولة فيه وبه اعتباطاً وسبباً وقصداً سواء بقدرة أصل ذاتي أو بمقوِّم فاعل غير منظور؛ فكل شكل مادي موجود في العالم الطبيعي، سواء أكان جامداً أم متحركاً وفقَ تشكُّل حر، يتبدّى للإنسان كدلالة قابلة للملاقاة والإدراك البشري (Perception) بوصفه علامة أو باعتباره علامة؛ خصوصاً الإدراك الذي يعدُّ الشَّرط الأساسي لوجود الدلالة كعلامة مسميأة في العالم الطبيعي والبشري حتى وإن بدأت عن طريق الملاقاة، فلا يمكن اعتبار ما يظهر في الطبيعة علامات (Signs) من دون فاعلية الإدراك البشري التي تمنح الدلالة المدركة أو المتمثَّلة طبيعتها العلاماتية والسِّيميائية؛ فما قيمة زهرة الأقحوان السابحة على سطح ماء النَّهر بذاتها من دون إدراك حالتها من جانب الإنسان؟ وما قيمة مشهد غروب الشمس بذاته من دون إدراك حالته من جانب الإنسان حتى نسميه بالآسر أو الحزين أو المشع روحاً فياضة؟ وما قيمة العظم الأحفوري (Fossil bone) المرمي في مغارة حيوانات ما أو بين الصخور بذاته من دون الإدراك البشري له بوصفه ترساً أو أثراً أو هبة تراثية، وما قيمة الدخان المتصاعد بذاته من دون التواصل معه إدراكياً. إن كل هذه الأشياء أو الموجودات الطبيعية هي مجرَّد أشياء في حدِّ ذاتها وبذاتها لكنّها تتحوَّل إلى معان علاماتية بمجرَّد التواصل البشري معها ملاقاة أو إدراكاً أو تمثيلاً عن قصد أو توجُّه قصدي.

إنه الإدراك البشري الذي يمنح دلالات الأشياء المدركة كينونتها المسميأة أو المسمطقة (Semiosis). وذلك هو التلازم الجوهري بين الطبيعة والإنسان. أما الأشياء – الدلالات الطبيعية في ذاتها، وإن بدت لنا ككينونة علاماتية، فإنها ليست كذلك، بل مجرَّد دلالات مبذولة لذاتها وبذاتها، لكنّها تتحوَّل إلى علامات مبذولة لغيرها عندما تطرأ الملاقاة البشرية ويطرأ الإدراك البشري على وجودها احتفاءً بها أو تصدياً لها بدافع التواصل

الذي يبدأ رحلته صوب الخارج بغية إعادة ملاقاته أو بناءه أو تمثيله استهلاكياً أو إبداعياً.

إن تواصل الإنسان الملاقاتي الإدراكي مع العلامات الطبيعية هو تواصل قديم قدم الوجود البشري وقدم حياة الأفراد اليومية، ذلك أن الإنسان لا يملُّ ولا يستغني عن تواصله مع الأشياء من حوله، إنه رهانه الذاتي والوجودي؛ فشروق الشمس وغروبها يتضمَّن دلالة زمنية يومية، وتحوُّلات الفصول الموسمية من حيث البرودة والحرارة وما بينهما من كيفيات مناخية تتضمَّن دلالة زمنية سنوية، كما أن هطول الأمطار أو احتباسها يتضمَّن، بدوره، دلالة أخلاقية في الثقافات القديمة، والتعامل مع أصوات الحيوانات يتضمَّن دلالات اجتماعية نسبية، واستخدام الأحجار وأغصان الأشجار ينطوي على دلالات ثقافية وجمالية وأخلاقية وقانونية وغريزية. وكل هذه الدلالات المتضمِّنة هي دلالات مُدركة عن طريق الملاقاة والتمثيل بحسب خطاب التوظيف البشري لها، ما يعني أن الإنسان هو الذي يضفي المعنى على الأشياء من خلال التداول اليومي أو الموسمي أو السنوي، الخارجي والداخلي، إلا أن العالم الطبيعي كمصدر للعلامات (Source) هو أكبر بكثير من مجرَّد ملاقاة أو إدراك عظم أحفوري أو دخان نار أو غير ذلك من الظواهر، فهناك الكثير في الطبيعة ممّا هو غير مُسمياً (Unsemiosis)، ولم تمر عليه رياح السميأة؛ لا الحسية، ولا الذهنية، ولا الذاتية، ولا الاستهوائية، ولا الإبداعية.

قد تكون الأشياء الطبيعية المركَّبة كالجبال والسهول والوديان ذات الأشكال المحدَّدة مُسميأة طبيعياً بفضل الصدفة أو الحركة القدرية التي لها أو بفضل قوانين الطبيعة الذاتية التي صيَّرتها أشكالاً لها أبعادها المختلفة بذاتها حتى لتبدو شكلاً علاماتياً بالنسبة لنا عندما نتواصل معها ملاقاةً وإدراكاً وتمثيلاً من خلال بصيرتنا السيميائية التي لنا كهبة ذاتية أو من خلال حدْسنا السِّيميائي (Semiotici Intuition)، إلا أن مجرى الأشياء المركَّبة هو بمثابة المجرى الطبيعي كطبيعة هويته التي له، ولا علاقة للوعي البشري بشأنه، بمعنى أنه ليس إنتاجاً لحدْس بشري إنما طبيعي (Natural

Intuition) هو حدْسها الذي لها؛ حدْس اختلافات مجراها الوجودي الذي لها أو حدْس اختلافاتها مع نفسها لأنها خارج اهتمام أو تغطية الملاقاة والتواصل البشري لها.

وهنا، ربما سنحتاج إلى حقل سيميائي جديد يمكن أن نطلق عليه اسم حقل سيمياء الطبيعة (Physical Semiotics) أو (Natural Semiotics) يدرس تشكُّلات مجرى الكينونة الطبيعية كعلامات طبيعية متبدِّية في ذاتها (In itself) ولذاتها بمعزل عن الإدراك البشري، وإن كان ذلك أمراً مستحيلاً، خصوصاً وأن أي توصيف أو استقراء أو بناء معرفي سيكون بشرياً، ولكن، ومع ذلك، يمكن لحقل من هذا النوع أن يتسلَّح بنوع من الاستقلالية والفصل بين الطبيعة ككينونة في ذاتها والذات البشرية المؤوِّلة ككينونة ملاقاة وقراءة وإدراك وتأويل وإعادة بناء.

في مطلع سبعينيات القرن العشرين سعى السِّيميائي اللتواني ألجيرداس جوليان غريماس، ومن خلال بكتابه (في المعنى)، (١٩٧٠) (١)، إلى دراسة سيميائية العالم الطبيعي، دراسة أرادها تأسيسية في مجالها، لا سيما أنها جاء إلى عنوان "شروط سيمياء العالم الطبيعي"، لكن غريماس نأى عن دراسة الجرم الطبيعي شطر الجرم البشري ككينونة طبيعية، وعدَّ "الفئة من أحداث العالم المحسوس التي يكون الإنسان فاعلها تشكِّل جزء من سيمياء وليس الأحداث الطبيعية كهزة أرضية مثلاً" (٢).

وبذلك، فإن غريماس درس الجسد البشري كجرم طبيعي من دون أن يعتني بالعالم الطبيعي غير البشري أو قبل البشري، أي العالم الطبيعي دون الإدراك البشري أو العالم الطبيعي في ذاته. ويبدو لي أن غريماس أراد التقديم لمشروع دراسة الجسم البشري (Body) أو جسديَّته (Metabody) بوصفه عالماً طبيعياً يمكن قراءته سيميائياً، وهو موضوع كنتُ قد درسته في كتابي (الجسد في الرواية الإماراتية) (٣)، وذلك عندما نظرت في الأجسام كأجساد طبيعية مُسمياة أو مُدركة جمالياً.

لعله من الصعوبة بمكان أن نتحدَّث عن العالم الطبيعي بمعزل عن تأويلية الذات أو أنماط إدراكها للعالم من حولها، لكن هذه الصعوبة ربما ستتبدَّد إذا ما شددنا العزم على تقديم مقاربة في هذا المجال؛ مقاربة تتقوَّم ببعض المبادئ، منها:

(١) إن العالم الطبيعي غير البشري هو عالم مكتفٍ ومتقوِّم بذاته، ويتحرك ويتشكَّل ضمن قوانينه الخاصّة به بوصفه وجوداً. وبهذا، فنحن راهناً ننظر إلى العالم الطبيعي على أنه موجود طبيعي في ذاته، ولا ننظر في أصله ومصدره حتى نسأل: من أين جاء؟

(٢) إن الأشكال التي تتمظهر الطبيعة الجامدة أو غير الجامدة بها تتشكَّل وفقاً لتجربتها الذاتية الخاصّة بها لطالما توجد في كون طبيعي يتحرَّك وينمو بالاستناد إلى متغيرات طبيعية محيطة كالحرارة والبرودة وحركة الرياح وأشعة الشمس والأمطار وغير ذلك من العوامل الطبيعية المحيطة والمؤثرة في طبيعة الأشياء الطبيعية، ومن ثم في الطبيعة على نحو عام.

(٣) كل تشكُّل طبيعي في الطبيعة المادية، كالتلال الرملية أو موجات البحر الهائجة، هو متشكِّل بغيره (With Other)؛ فالرياح الأفقية واللولبية العاصفة تدفع الرمال نحو التكوُّر، والعواصف الهوائية الهائجة فوق سطح البحر تدفع الموجات المائية إلى الأعلى لتخلق أشكالاً مائية مرتفعة، وكل تل رملي أو موجة مائية بحرية؛ كل واحد منهما، هو شكل جديد ومغاير إذا ما نظرنا إليه من حيث كونه مجرَّد انزياح رملي أو مائي. إنه شكل علاماتي من منظورنا الإدراكي والتأويلي وفق مفهوم التناظر أو التشاكل، والاختلاف، والمغايرة، والانزياح؛ فالتلال الرملية مختلفة عن مجرَّد الرمل، ومتغايرة كذلك عن الرمل قبل تشكُّله تلاً، ومنزاحة عن طبيعتها الشكلية المفردة، ومتشاكلة في هيئة جديدة.

(٤) كل اختلاف وتغاير وانزياح وتشاكل يجري في الطبيعة وفق قوانين الطبيعة الذاتية الخاصّة بها يمثل أفعالاً للطبيعة بامتياز، ولذلك يمكن النَّظر إلى هذه الأشكال التي جرى عليها فعل الاختلاف والتغاير والانزياح والتشاكل بوصفها أشكالاً علاماتية في ذاتها.

(٥) تنصرف سيمياء العالم الطبيعي إلى دراسة هذه الأشكال الطبيعية كعلامات طبيعية في ذاتها من خلال تحليل البنية الداخلية المكوِّنة لبنيتها الخارجية أو دراسة فعل

التحويل الذي طرأ على الأشياء المتكوِّنة شكلاً علاماتياً طبيعياً. إنها معرفة جرَّبها علماء الفيزياء والجيولوجيا أو طبقات الأرض، وكذلك علماء الأنواء الجوية، وعلماء الأحياء المجهريَّة، وعلماء النباتات، ولكن ليس من منظور علاماتي محض. والملاحظ هنا أن الطبيعة المادية حافلة بمثل هذه الأشياء المتشكِّلة في عالم الرمال والمياه البحرية والنهرية، وفي عالم الصخور والجبال، وفي عالم النباتات والزهور والأشجار، وفي عالم الأكوان والأفلاك والمجرّات، وفي عالم الأحياء البرية والنَّهرية، وغيرها من بؤر الوجود الطبيعي المادي، وكل هذه العناصر المتشكَّلة هي علامات طبيعية (Natural Signs) في ذاتها بفعل طبيعي ذاتي لا شأن للإنسان به.

إن "ما هو بذاته" كان قد راق للفيلسوف الفرنسي جيل دولوز في عام ١٩٦٨ عندما كان يكتب أطروحته الجامعية تحت عنوان (الاختلاف والتكرار) (٤)؛ ففيها راح ينظر إلى العلامة على أنها "حدث"، و"تركيب"، و"جُماع لما هو غير متجانس"، و"شدَّة"، بل "شظية في شدَّة"، كما أن العلامة، ووفق منظوره الخاص به، وفي ضوء هذه المفاهيم ذات الفاعلية التكوينية، هي "دفق الوجود في ذاته" (٥).

وكان دولوز في "مقدِّمة" كتابه ذاك، والتي جاءت بعنوان "الاختلاف والتكرار"، قد قدَّم تفصيلاً عن العلامة من خلال مناقشة إشكالية التمثيل (Representation)، ودور كل من الفيلسوفين الألمانيين؛ فردريك نيتشه وسورين كيركغارد؛ في تقديم "وسائل تعبير جديدة للفلسفة" من خلال "تحريك الميتافيزيقا وتنشيطها ونقلها إلى الفعل، وإلى الأفعال المباشرة، ولا يكفيهما اقتراح تمثُّل جديد للحركة؛ فالتمثُّل أو التمثيل سبق وأن كان توسُّطاً، يتعلَّق الأمر، خلافاً لذلك، بإنتاج داخل العمل، حركة قادرة على التأثير في الروح خارج كل تمثُّل. ويتعلَّق الأمر بجعل الحركة نفسها عملاً من غير تدخُّل، وبإحلال علامات مباشرة محل تمثُّلات وسيطة" (٦).

ويتضح تركيز دولوز هنا على الطاقة الداخلية للأشياء، وعلى شدتها وتركيبها الداخلي الذي يؤثر على نحو مباشر "في" الإنسان، وهذه الطاقة متقوِّمة في الأشياء بذاتها وهو ما يسيمه بالإنتاج داخل العمل، فلو نظرنا إلى التلال الرملية لوجدنا أنها تصيَّرت

شكلاً مغايراً بالاستناد إلى الشدَّة والتركيب والحدث والإنتاج من داخلها من دون أي وعي بشري، إنما بخصائص الكون الطبيعي الذي يتحرك وفق قوانينه الكلية.

وفي هذا السياق، يسعى دولوز إلى التمييز بين "الإشارة" و"العلامة"، وذلك عندما أوضح قائلاً: "نسمي إشارة Signal نسْقاً يتمتَّع بعناصر عدم التناظر، ويمتلك أنظمة متباينة المقدار، ونسمي علامة Sign ما يجري في نسق كهذا، ما يومض في الفترة الفاصلة كما التواصل الذي يقام بين المتباينات. كما أن العلامة هي بالضبط أثر Effect، وهو أثر يمتلك مظهرين: الواحد الذي به، بما هو علامة، يعبِّر عن عدم التناظر، والأخر الذي به يميل إلى إلغائه. ليست العلامة نظام الرمز تماماً، مع ذلك تحضِّره بتضمّن الاختلاف الداخلي، غير أنها أيضاً تترك في الخارج شروط إعادة إنتاجه" (٧). وبذلك فإن العلامة من منظور دولوز هي: "كلٌ متخالف متعدِّد، وهي أحداث في العالم؛ أحداث بحسبها تترابط المتنافرات لتعبِّر عن الاختلاف الفاعل بعيداً عن ثنائية الدال والمدلول، ولتصوِّر البُعد الأنطولوجي الذي يسكنها ويجعلها ممكنة، فالعلامة لا تحيل إلا على ذاتها، تماماً كما هو مفهوم الكيان الذي يجمع في ذاته أعلى درجات الشدَّة [في] أدناها. ولذا، فالعلامة موضوع ملاقاة وليست موضوع تأويل بالمعنى التقليدي؛ إنها ما يحوِّل في إدراكنا، ويعدِّد فيه بقدر ما نُدرك، وليست مجرَّد دلالات ساكنه غفلاً نتلقّاها ونؤولها في هدوء" (٨).

وفي الواقع، لا يوجد تناظر بين الرياح والرمال، لكن كل منهما يمثِّل نسْقاً طبيعياً، ولكل واحد منهما نظامه الطبيعي الخاص به الذي يتباين عن غيره، ولذلك يحيل كل منهما على إشارة طبيعية؛ إشارة يمكن أن تتحوَّل إلى علامة عند تلاقي المتباين فيهما أو تواريه، أي الشدَّة التي تبقي على التباين أو تنفيه، إنها الحركة الداخلية الناتجة عن التلاقي بين الرياح والرمال والتي ينتج عنها تلال رملية متشكِّلة على نحو جديد، فكل ما هو طبيعي ليس للإنسان يد فيه.

ورغم أننا لا نؤمن بقضية تقويض التمثيل لأنه يصادر الحق البشري بوعي الوجود، ترانا لجأنا إلى نموذج دولوز التفسيري لما فيه من احتفاء بالأفعال الداخلية للأشياء

المتشكِّلة في الطبيعة بثوبها المتغاير عن الشكل الأصل؛ فالرمال في حدِّ ذاتها أصل طبيعي من حيث الهويَّة والفعل، والرياح لوحدها أصل طبيعي من حيث الهويَّة والفعل أيضاً، ولكنهما، وعندما يلتقيان أو يدخلان في علاقة تلاقي طبيعية (Encounter)، يتحوَّلان إلى أصل طبيعي جديد نحن نطلق عليه اسم "تلال رملية" تكوَّنت بفعل هبوب الرياح المحرِّكة للرمال حتى تصيّرها تلالاً توصف بالرملية.

وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى أن العالم الخارجي لا يمثل العالم الطبيعي فيه سوى جزء منه؛ فالعالم الخارجي يضمُّ عالم الإنسان أيضاً بكل ما فيه من قوى ومظاهر وظواهر حيوية ذات آفاق تواصلية، فإذا كان العالم الطبيعي يصنع علاماته الطبيعية بذاته (By Self)، ومن خلال تواصل أو تلاق طبيعي (Natural Encounter) تحكمه قوانين الطبيعة الخاصّة بها، فإن الإنسان أيضاً يخلق علاماته بذاته من خلال التواصل والتلاقي والإدراك البشري الذي له، ويبذلها في سوق الوعي التواصلي مع التأكيد على الفوارق بين الإنسان والطبيعة.

(٢)

علامات العالم المصنوع

للعالم المصنوع من جانب البشر وجوده الذي يضجُّ بالعلامات المتداولة والمتعارف عليها بين الناس ضمن إدراك مجتمعي متآزر الاتفاق (Conventional). إنه عالم خارجي تواصلي مقابل عالم الإنسان الداخلي، العالم المتصل بحيوية اتفاقية مفروغ من أمرها بين هذين العالمين كنظام العلامات المرورية، ونظام علامات المخاطر والمحظورات، ونظام علامات الأدوية الطبية، وغير ذلك الكثير من أنظمة التواصل العلاماتي ممكنة الإدراك على نحو إشهاري متفق عليه مجتمعياً.

في كل هذه العوالم، يحافظ الأصل على بقائه، فثمَّة مرجعية ماثلة، وقائمة الحضور، وثمَّ تمثيل بشري يحافظ على الأصل (Original) كمرجع (Reference)؛ أصل يتم تمثيله من دون مسخ أو تدمير وتشويه، وهو الباعث السَّلبي الذي غالباً ما تحفل به الحركات التمثيلية العدمية (Nihilism) التي تمسخ هويَّة وكينونة الأصل والمرجع من أجل بناء كينونة أخرى ما إن تخضعها لآليات التحليل والتفكيك حتى تسقط في فراغ أو ضياع مطلق؛ فالنَّظر إلى حالة زهرة الأقحوان وهي سائبة على سطح ماء النهر، ورسمها من قبل رسّام الانطباعية، سيحافظ على الأصل كمرجع أو مرجعية رغم التلاعب باللون والضوء المصاحب لهما وفق خطاب الإزاحة الجمالي.

إن التقاط صورة فوتوغرافية لمشهد الزهرة ذاتها سيحافظ، حدَّ التطابق شبه المطلق، بين المرجع – الأصل للزهرة والنسخة المصوَّرة لها "علامة أيقونية". كما أن استعانة الشَّخص الذي يبني نظام العلامات المرورية بالضوء واللون والمكان والزاوية والارتفاع والعمق والدلالة التداولية أو العملية والاستعمالية سيحافظ على الأصل والمرجع لكل هذه العناصر الطبيعية التي يتم تمثيلها علاماتياً ضمن اتفاق مجتمعي متآزر الفهم. والأمر نفسه ينطبق على علامات التحذير في المجال الدوائي، وكذلك الأمر في المجال الحربي أو العسكري والأمني.

يعود الاتفاق المتآزر حول معنى العلامات العُرفية (Customary Signs) إلى أقنعة واقعية ذات طابع عقلاني لا تمسخ الأصل والمرجع بل تحتفل بهما. أما النَّزعة العلاماتية العدميَّة فإنها تسعى إلى تدميرهما، والانقضاض على هويتهما الذاتية لتخرج بكائنات علاماتية مفبركة؛ كعلامات الجنس الثالث والرابع والخامس الفاقدة لأي أصل ومرجع هوياتي يمكن الركون إليه حتى بعد تقويض الأقنعة الزائفة.

إنها تمثيلات تنتصر لإحياء الجنس على حساب النوع، هذا ما نجده شائعاً في عالمنا الجديد الذي يبني أكوان علاماتية متخيِّلة بفضاءات فائقة الغرابة والتناقض.

إن عالم هذه الأنظمة العلاماتية دون غيرها هو عالم بشري يتمثَّل الأصل لكنه يدمِّره (Destroy) لصالح مُنتج علاماتي جديد منضَّد بخيال مسرف في طموحاته غير العقلانية؛ خيال يطلب لفهمه أداةً تفسيرية تشتغل بالتأويل غير المتناهي، وهو أمر غير محمود، لأن مثل هذا التأويل سيقع في فخ مصادرة الأصل والمرجع كلياً، بل سيسقط في فخ المسخ المطلق؛ فهل يود أحدنا أن يكون مسخاً بالمطلق؟

إذا كانت العلامات المرورية تكاد تكون متفق على دلالاتها في كل المجتمعات المتحضِّرة أو الحديثة، فإن علامات أخرى تبدو ذات خصوصية مجتمعية في تداولها بحيث تختلف من مجتمع إلى آخر؛ فالحجاب في المجتمعات الإسلامية هو علامة تداولية دالة على احترام العقيدة الدينية في هذه المجتمعات، كما أنه علامة دالة على الحشمة، لكن امرأة غير مسلمة في المجتمعات الغربية إذا ما شُوهدت ترتدي حجاباً، فإن علامة ذلك تعني رغبتها بتجريب الحجاب كموضة أو محاكاة جمالية لا غير. ولو أردنا أن نبقى في حقل العلامات المرورية لوجدنا، في بريطانيا مثلاً، تسير المركبات في الشوارع على عكس مسير مركبات أخرى في البلدان العربية.

وكل هذا يعني، أن التنوُّع هو خاصيَّة مجتمعية للعلامات المصنوعة أو خاصيَّة تداولية لكون العلامات المصنوعة ذات غائية تداولية في أصل كينونتها وفي مغزى الحاجة إليها. وفضلاً عن ذلك، تتميز العلامات المصنوعة (Man - Made Signs) بأنها ذات كينونة تركيبية أو مركَّبة من حيث مكوِّناتها المادية؛ فالعلامة المرورية تدخل في تركيبها

مواد زجاجية ومعدنية وبلاستيكية وضوئية فضلاً عن المكوِّن الدلالي المصنوع والخاص بها الذي يُراد له أن يمارس وظيفته الإبلاغية.

إن أصحاب حدائق الزهور أو بائعي الزهور، يمضون جُل حياتهم في عالم الطبيعية بحثاً عن الزهور والشتلات التي يمكن استثمارها في مجال عملهم. وفي خلال تجوالهم المهني، يشاهدون الزهور النابتة في ثرى الأرض وبين الصخور والوديان، وكل زهرة في مكانها تمثل علامة طبيعية دالة على ذاتها، لكن الحدائقي "المتخصِّص بفلاحة الحدائق" أو بائع الزهور، غالباً ما ينظر إليها كعلامة جمالية يمكن أن تدخل في صميم عمله عندما يزرع أو يغرس نبتة مماثلة في مزرعته وفق شكل جمالي ما يعتقد أنه يمثل علامة ترويجية أو تسويقية للزبائن الذين يرتادون حديقة الزهور في مزرعته. كما أن صانع العطور الذي يتجوَّل بين مزارع وحدائق وبساتين مدينته يشم روائح طبيعية عديدة تصل إلى حاسَّة شمِّه، ويدرك حسياً أن كل رائحة هي علامة عطرية أو شميَّة (Olfactory Sign) يمكن أن تتحوَّل إلى عطر ترويجي أو تسويقي في مجال عمله.

إن الأمر هنا يتوقَّف على طبيعة الإدراك العلاماتي لعناصر الطبيعة المبذولة له ولغيره على نحو حُر، فهو يدركها علاماتياً وغيره يمرُّ منها من دون أي تواصل منفعي معها سوى التواصل البشري العادي الذي يمنح صاحبه الاستمتاع بالتجوال بين روائح عطرية طبيعية. وبذلك، فإن العطر المُستحضر هو علامة مُدركة أو محْدوسة لأغراض تداولية عامَّة كما هو الحال في صناعة العلامات المرورية العامّة أو الخاصّة التي يحْدسها صانعها أو مهندسها لأغراض تداولية عامة.

تقع العلامات المصنوعة بين عالمين؛ عالم العلامات الطبيعية، وعالم العلامات الداخلية للإنسان، فهي تمتح من هذين المصدرين بسبب بعدها التداولي وغرضيتها التواصلية المنفعية. وصانع علامات من هذا النوع يشتغل بمنهج عملي محايث، لكنه يستعين بجملة من قوى الذهن البشري، بل ويستعين بحدْس يمكن أن نطلق عليه مسمى الحدْس التداولي (Pragmatic Intuition) أو القدرة الذهنية (Mentality) التي تدرك، عبْر التعالق، الغاية التداولية للدلالة التي تحْدسها.



(٣)

علامات العالم الداخلي

يوصف العالم الداخلي للإنسان بأنه مجموعة هويَّات متراكبة؛ هويَّة جسمية، وهويَّة جسديَّة، وهويَّة عينية، وهويَّة ذاتية، وهويَّة نفسية – أهوائية، وهويَّة روحية، فضلاً عن هويته الكلية التواصلية. وكل ذلك يُعدُّ منبعاً خصباً للدلالات، ومن ثمَّ للعلامات المسميأة بفعل الإحساس والإدراك والفهم والتبلور الذاتي والنَّفسي والأهوائي الداخلي الذي يميز الإنسان عن بقية الكائنات؛ فكينونة زهرة الأقحوان السابحة على سطح ماء النَّهر ستتحوَّل بفعل الإحساس والإدراك والفهم والتبلور الذاتي والنَّفسي والأهوائي إلى علامة مُسميأة ربما ثير الأسى لدى ناظرها كونها مقطوعة عن منبتها وهي ماضية إلى العدم أو على العكس تثير قد الفرح كونها تحرَّرت من منبتها الثابت على تراب طيني، ومضت تتحرَّك مع مجرى الماء بحرية غامرّة أو حتى تثير اللذَّة كونها خُلقتْ برفقة الماء الجاري، ومساقط الأضواء الطبيعية عليهما، وحركة الكائنات المائية ونصف المائية المصاحبة لها، خلقت مشهديَّة جمالية جديدة تبعث على الغبطة والتأمُّل السار، وكل ذلك لا يكون لولا كينونة الإنسان التواصلية الفاعلة مع معطيات العالم الخارجي، والوجود الحر للأشياء المبذولة بذاتها في هذا العالم.

إن العلاقة بين العالمين؛ العالم الخارجي (External world) والعالم الداخلي (Internal world)؛ عالم الطبيعة الموضوعي وعالم الإنسان الذاتي، لا تتقوَّم إلا بالتواصل الحر (Free Communication)؛ فالسيميأة لا تكتسب شرعيتها الحقيقية إلا من خلال التمثيل الذاتي الحر القائم على تواصل يتجاوز معضلة العلاقة المأزومة بين عالم أخرس وآخر ناطق لكي يصبح – هذا التواصل – حيوياً (Communication vital) من جانب الإنسان. ولكن كيف ذلك؟

إننا، ولكي نعرف ما يجري في العلاقة بين العالم الداخلي للإنسان والعالم الموضوعي أو الخارجي من حوله، سنحتاج إلى بناء نظري يجيب عن سؤال: كيف أعرف؟ إنه سؤال

معتَّق ركب موجته سقراط وأسلافه، ومرَّ عليه دالاً بدلوه ليتبعه أفلاطون فأرسطوطاليس ببعض اختلاف الرؤية، مروراً بفلاسفة العصور الحديثة كديكارت، وليبنتز، ولوك، وهيوم، وكانط الذي أحدث قطيعة معرفية ذات ثراء ظاهر في تاريخ فلسفة المعرفة، والقائمة تطول وتطول حتى زمننا الحاضر.

لقد درستُ نظرية كانط في المعرفة بتجربة أعتز بها كثيراً في حياتي الفلسفية والفكرية والثقافية. كان ذلك في (قسم الفلسفة بكلية الآداب ــ جامعة بغداد بين عامي ١٩٩٢ ـ ١٩٩٤ للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة الحديثة. وما كان رائقاً لي في نظرية المعرفة الكانطية هو الصلة بين العالمين الخارجي والداخلي، وعلى نحو أدق، الصلة الحيوية بينهما، فلا سبيل أمام العالم الداخلي للإنسان الاستغناء عن العالم الخارجي، ولا يبدو أن هناك أيَّ معنى متحقِّق للعالم الخارجي من دون العالم الداخلي للإنسان بما له من مَلَكات (Faculties) تسهم في صناعة المعرفة، وتلك هي قراءتي لفحوى ما أرداه كانط في نظريته تلك.

تراني في هذا المجال أسعى لتقديم رؤية تفسيرية للكيفية التي تولد بها العلامات، أما كانط – على سبيل المثال المقارن – فقد كان يسعى إلى بناء رؤية فلسفية تتعلَّق بمحاولة إقامة الميتافيزيقا كعلم يشبه بقية العلوم، ولذلك أعملَ كل طاقاته الاجتهادية من أجل بناء نظرية معرفة بلورها في كتابه الشهير (نقد العقل المحض)، (١٧٨١).

وفي هذا السياق، تراني قد أختلف مع كانط في بعض القناعات الخاصّة حول نظرية المعرفة، لكنني أتفق معه في قناعات أخرى. والسؤال الذي يؤرِّقني بشأن العلامات في دراستي الراهنة هو: كيف تتحوَّل دلالات العالم الخارجي إلى علامات محدوسة حسياً وذهنياً وذاتياً على نحو سيميائي؟

ما هو مؤكَّد، أن إجابة وافية لهذا السؤال سترد لاحقاً، ولكن لا بدَّ من القول إنه، ومثلما كانت للعالم الخارجي علاماته، توجد للعالم الداخلي علاماته أيضاً، وإذا كانت علامات النَّمط الأول **طبيعية موضوعية** من حيث المكوِّن والمصدر، فإن علامات النَّمط الثاني **بشرية ذاتية** من حيث المكوِّن المصدر أيضاً. وإذا كانت علامات الأول ذات **قصديَّة**

طبيعية ترتبط بكينونة الطبيعة الذاتية، فإن علامات النَّمط الثاني ذات **قصديَّة بشرية** ترتبط بكينونة الطبيعة البشرية ذاتها في سوائها أو اعتلالها. وإذا كانت علامات النَّمط الأول **مركَّبة بذاتها** من حيث هي ذاتها، وبحسب كلية وجودها، فإن علامات النَّمط الثاني **مركَّبة بغيرها وبذاتها معاً**. وبما أن الطبيعة تمارس حضورها العلاماتي بواسطة حدْس طبيعي هو حدْسها الذي لها؛ **حدْس الصدفة** الطبيعية أو القدر الطبيعي أو إرادة مفارقة ما، فإن العلامات البشرية تمارس حضورها بواسطة **حدْس بشري** يتعدَّد بتعدُّد حالاته المتعالقة؛ حدْس حسي، وحدْس ذهني، وحدْس ذاتي، وحدْس أهوائي، وحدس إبداعي خلاق.

إن علامات العالم الداخلي هي دائماً ذات مكمن بشري غير مطلق من حيث التكوين، علامات تتكوَّن **بتلاق تواصلي**، ولأنها ذات مكمن بشرين، فإنها دائماً مطبوعة بطابع الذات البشرية بكل ما لها من ميول ونزعات وأمزجة وأهواء وارتكازات مرضية أو سوية أو جهويَّة، وهو ما تفتقد إليه العلامات الخارجية كونها مرهونة دائماً بمجراها الكينوني أو ما يسقطه الإنسان على الطبيعة من تعبيرات تؤنسنها؛ فما يندّ عن مجرى الطبيعة الكينوني أو الوجودي الذي لها مثل تحوُّل الرمال إلى تلال في عرض الصحراء بواسطة العواصف الرملية أو تكوُّن برك مائية فيها بفعل الأمطار أو وجود هياكل عظمية لتماسيح نافقة أو هياكل عظمية لجمال "بعران" سبق وأن ماتت في الصحراء، هو مجرَّد تحوُّل كينوني يطرأ على أشياء الطبيعة ما يُعدُّ شكلاً من أشكال مجراها الوجودي الذي لها، إنه (التحوُّل — المجرى) الذي يحدث بحدْس الطبيعة الطبيعي الذي قد نطلق عليه اسم القدر أو الصدفة وما أشبه من أسماء تبدو مفارقة.

إن "الأهرامات الفرعونية" في العاصمة المصرية القاهرة هي اليوم علامة أيقونية، وكذلك "أسد بابل" في العراق، وكلاهما اليوم يُعدُّ رمزاً تاريخياً لكل من مصر والعراق، لكنهما مجرّد علامتين غير طبيعيتين لأنهما من صنع المخيِّلة البشرية والحدْس البشري الخلاق، أما "جبال الهملايا" فهي أيقونة زمانها، لكنّها مجرَّد علامة طبيعية وجدت بحدْسان طبيعي لا غير.

ولما كنّا وصفنا "العلامات المرورية" بأنها من علامات العالم المصنوع أو العلامات المصطنعة، فهي إنما صُنعت بحدْس بشري أو بتبصُّر بشري لأغراض تداولية عن طريق بناء العلامات كما رأينا ذلك لدى مارتن هيدغر "انظر الفصل التاسع"، ولكن "برج إيفل"، أو لوحة "نُصب الحرية" وسط بغداد للفنان العراقي جواد سليم (١٩٢١ – ١٩٦١)، كلاهما علامة محْدوسة بشرياً، والفرق بين العلامات المرورية وهذه الأعمال الفنية لا يحتاج إلى شرح أو تفسير؛ فهناك فرق بين "العلامة المرورية" وشخصية "هاملت" في أحد أعمال وليم شكسبير (١٥٦٤ – ١٦١٦)، فكلاهما مصنوع بشرياً وبحدْس بشري، لكنهما يختلفان من حيث الغاية والهدف، فالعلامة المرورية لها معنى واحداً رغم تعدُّد ألوانها المضيئة، كما أن غرضها هو تنظيمي، بينما لشخصية هاملت سيل هائل من المعاني التي يمكن تأويلها بتعدُّد القراء والمؤوِّلين، وكل هذا يجعلنا على مقربة من علامات النَّمط الرابع، علامات العالم المتخيَّل.

(٤)

علامات العالم المُتخيّل

لن نذهب بعيداً؛ ففي أيِّ مكان وزمان يوجد فيهما الإنسان يوجد هناك استقبال وتلاق دائمان للعلامات سواء كانت العلامات طبيعية مثل: "التلال الرملية"، أم مصنوعة مثل: "علامات المرور"، أم متخيَّلة مثل: "شخصية هاملت".

إن هذه المُكنة لا يحوزها المبدعون فقط، إنما كل الناس؛ فكل إنسان يعي العالم من حوله على نحو علاماتي؛ المرأة كما الرجل، الأطفال كما الكبار، وكل بحسب قدرة ملكات التحويل العلاماتي لديه. فالحدْس العلاماتي العام لكل الناس هو حدْس يومي، ولذلك يتصف بالاستهلاك العابر. وما سيتم تلقِّيه من دلالات العالم الخارجي تراه سيستقر في الذاكرة كمخزون تجريبي، وذلك هو يقين الأسوياء. وفي يوميات الحياة سيتم، عادةً، استنفار ذلك المخزون من أجل تصريف رغبات ومواقف وأهواء وضرورات حياتية يومية، وقد يتم استخدامه للدفاع عن بقاء الذات أو في مجالات المكر والدهاء أو في الجريمة أو في إثبات الذات أو مسخها.

يجري كل ذلك في الحالات البشرية السوية، أما في الحالات البشرية المرضية فإن الحدْس العلاماتي سيتخذ مسارات مفعمة بالخيال المرضي أو بما يندّ عن المخيَّلة البشرية غير السوية من أنماط علاماتية متخيَّلة غاية في التطرُّف والسلبية والغرابة، وهي دائماً تمسخ (الأصل ـ المرجع)، بل وتعمل على إعطابه بدوافع غامضة غالباً ما تنتج دلالات علاماتية سائبة تعجُّ بالغرابة والتناقض والشطح والشذوذ وعدم المنطقية. وحالات من هذا النوع، لا تقتصر على بشر عاديين، إنما المرضى أيضاً؛ نجدها في حالات المبدعين الذين تصل بهم الحال إلى الجنون أو الهذيان المرضي أو الكآبة السريرية التي تودي بحياتهم في نهاية المطاف.

أما الخيال الإبداعي الخلاق فهو عالم ممكن لبعض الناس، إنه للمجموعات المبدعة، أولئك الذين يتفانون في تمثيل الحياة اليومية والاستهلاكية على نحو علاماتي قد تكون غايتهم استهلاكية ومنفعية لكنهم يجتهدون في تقديم مصنوعات علاماتية مُبحرة في

عالم الخيال العملي شأنهم، في عملهم، شأن أولئك الذين يبدعون علامات المرور، وعلامات الدواء، وعلامات لعبية أخرى.

إلى جانب هذه الفئة، توجد فئة أخرى أكثر إبداعية تسهم في حدْس العلامات الفائق، فئة أكثر ابتعاداً عن الغايات المصلحية الضيقة والقريبة، إنها فئة المبدعين الذين يتوسَّلون مخيِّلة بشرية فائقة الخلق، ويُعْملون طاقتها في مختلف حقول المعرفة الإبداعية كالرَّسامين، والنحاتين، والخزافين، والفنانين المسرحيين، والموسيقيين، والقصّاصين، والروائيين، وكتاب المسرحيات، والنقاد، والفلاسفة، والمفكَّرين، وغيرهم من الذين يشتغلون في المجالات الإبداعية الأخرى التي لا ترجو غايات قصيرة الأمد فقط، إنما تنشد الخلود والبقاء في صدارة المشهد الكوني عبر التاريخ.

جميع هؤلاء يلجئ إلى المخيِّلة البشرية النابضة بالإبداع الفائق ليصنعوا علامات متخيَّلة، إلا أن إبداعهم هذا، وبوصفه محصلة معلومة، لا يقتصر في وجوده على عمل المخيِّلة فحسب؛ إذ هناك سلسلة من العمليات التعالقية المتجاورة والمتعاضدة تقوم بها مجموعة من القدرات الحدْسية الأخرى الخاصّة بالعالم الداخلي للإنسان الذي يتواصل مع العالم الخارجي لتحقيقها.

إن الحواس البشرية وحدْسها الحسي هي القنوات التي تربط تواصل الإنسان مع العالم الخارجي، ومن خلالها تدخل الانطباعات عن هذا العالم إلى العالم الداخلي للإنسان الذي يرى ويسمع ويشم ويلمس ويتذوَّق ويفهم ويفكِّر ويتخيَّل ويهوى بحدوس مخصوصة متنوِّعة.

يستقبل الإنسان، عبر الحواس، انطباعات مرئية ومسموعة ومشمومة وملموسة ومتذوَّقة تعتمد درجة قوتها ووضوحها على سلامة الحواس الصحية لديه، وقوتها في النفاذ، وقدرة بصيرتها على الاستلام والإيصال إلى عالم مَلَكات التحويل الإدراكي الذي يمتلك قدرات حدْسية تعمل على تصنيف وتوزيع المعطيات الواردة إليه في قنوات دائبة النبض والحركة والتحويل والتدوير على نحو اعتباطي خال من الغرضية حتى لتتحرَّك ـ هذه المعطيات ـ في دوّامة متنافرة متضادَّة مرّة، ومتجاورة متآلفة مرّة أخرى، ناهيك

عن حالات التصيُّر والتكوّن والانحلال والتشبرق واللعب الحر في ظل وجود قدرات حدْسية يمتلكها الذهن وأخرى يمتلكها المخيال، وكذلك الذات، فتصبح المعطيات الحسية الواردة إلى هذه الملكات عرضة لاستدراج وجذب واستقطاب الذهن والمخيال أو المخيِّلة والذات والأهواء Passions ذات الطاقة النَّفسية والمزاجية والجهويَّة التي تتحرَّك وفقاً لوتيرة الانفعال الداخلي في حياة الإنسان اليومية؛ الانفعال الذي يستنفر كل القوى المكنة في عالم التحويل الإدراكي ليخرجها من وضعها السائب، في هذا العالم، إلى وضعها المنظَّم في عالم التحويل العلاماتي الذي ترتقي فيه عمليات التمثيل شطر مراتب الإبداع الخلاق في إنتاج الدلالات المُسمياة ذات الوجود الفعلي أو الوجود بالفعل.

إن صانع العلامات المرورية يعمل بدواع نفعية – مجتمعية في إنتاج الكون الدلالي لهذه العلامات المتفق على معانيها التداولية بين الناس فهماً وعقلاً، ولذلك لا تحرِّكه الأهواء كثيراً سوى ما يرتبط بخصوصية الجانب الثقافي المؤثر في تداول العلامات من جانب مجتمع ما دون غيره. ولا يختلف الأمر مع صانع العلامات الدوائية الذي يستخدم مجموعة علامات تداولية مُتفق عليها بينه والناس، سواء كانت ترويجية أم تحذيرية.

أما صانع العلامات الإبداعية في عالم الفن والأدب، فهو يعمل لغاية أبعد من أن تكون مصلحية محدودة، وأوسع من أن تكون مرتبطة بخصوصية الجانب الثقافي فقط، إنما بالجوانب الكونية المفتوحة التي تحرِّكُها الأهواء البشرية بحسب خصائصها المتنوِّعة والمختلفة من مبدع إلى آخر من حيث المكان والزمان، ومن حيث طبيعة ثقافة وحضارة المبدع وتخصّصه في المجال الإبداعي الذي يشتغل فيه.

يبدو (الاستهواء) = (Phorie) – (المصطلح بالفرنسية) – الذي يخرج من أعماق النَّفس البشرية جنينياً هو المحرِّك الجوهري لعالم التحويل الإدراكي في أكثر جوانبه فاعلية، وهو الناظم لعالم الإنتاج العلاماتي، إنه حركة جنينية أولية لدى الإنسان تنطلق في لحظة انفعالية ما، وتتطوَّر ماضية شطرَ ما هو موجود بالقوة في عالم التحويل الإدراكي لاستخدامه في بناء دلالات علاماتية إبداعية أهوائية بالفعل. وهنا ينبغي ألاّ

نحطّ من قيمة الانفعال البشري حتى وإن كان غريزياً، ولا ينبغي النَّظر إليه بوصفه مجرَّد حياة سلبية تجتاح الإنسان في لحظة ما.

إن الانفعال الاستهوائي هو الباعث على الإنتاج فائق الإبداع؛ فالحب، والكره، والحقد، والحسد، والغيرة، والتباهي، وغير ذلك من الأهواء البشرية، إنما هي انفعالات ذات طابع استهوائي حقيقي في حياة الإنسان، انفعالات لا يمكن التخلُّص منها أو الاستغناء عنها أو التعالي عليها كقدر روحي لأن جانباً كبيراً من حياة الإنسان يعتمد عليها في تعامله مع الموجودات بكل أشكالها وأنواعها وأجناسها وطرقها.

إن عملية إنتاج العلامات المتخيَّلة أو كيفية ظهورها تبدو ذات أهمية كبرى، ولذلك لا بدّ من تعريف هذا النوع من العلامات، **فالعلامات المتخيَّلة هي: الدلالات المحدوسة استهوائياً من خلال الحدْس الذاتي ليس بعيداً عن كل العوالم المحيطة**.

إن "أسد بابل"، و"الأهرامات الفرعونية"، و"سور الصين"، و"برج إيفل"، و"نصب الحرية" وسط بغداد، وغيرها مما يدخل في نوعها، هي علامات أيقونية ورمزية، وكلها علامات سبق ودخلت في مصهر الخيال البشري الخلاق من دون أنموذج واقعي يقاس عليه، نعم أن "أسد بابل" يشبه أي أسد في عالم الحيوانات، و"أهرامات الفراعنة" تشبه، ربما، هرم جبلي ما قيست عليه هذه الأهرامات المصنوعة تخيلاً، ولكن جميعها، وما يماثلها أيضاً، قيست حدْسياً وفق نموذج متخيَّل له قصديَّة الفعل الإبداعي؛ فالأسد هنا يحاكي أي أسد، لكنه يختلف عنه من حيث التكريس الجمالي والدلالة الخطابية كونه يرمز إلى القوة والنَّصر والسيطرة، والأهرامات كذلك تحاكي أي جبل مماثل، لكنّها تختلف عنه من حيث التكريس الجمالي ودلالات الموت والحياة ونظام الطبقات الحاكمة والدفن والمقابر في مصر القديمة، والأمر لا يختلف في حالة "برج إيفل" الذي يعدُّ رمزاً لعاصمة فرنسا باريس، وكذلك فيما يتعلَّق بـ "نصب الحرية" الذي أبدعه النحّات العراقي الراحل جواد سليم كرمز لثورة الرابع عشر من تموز عام ١٩٥٨، ودمج فيه بعض الدلالات العلاماتية البابلية والآشورية والسومرية، فضلاً عن الجندي الذي يحطّم

القيد، كل هذه الأعمال تحاكي نماذج واقعية وقد انزاحت عن واقعها – الواقعي شطر الواقع – المتخيَّل الذي ضمَّته شكلاً ومضموناً وخطاباً.

إن أي عمل من هذه الأعمال هو وحدة علاماتية مستقلة، لكنّها أيضاً تضمُّ وحدات علاماتية مصغَّرة يتكوَّن منها العمل بكليته الجمالية والخطابية والاستهوائية بوصفها علامة دالة على الأثر، حيث يلعب العنصر الذاتي والنَّفسي أثره الكبير في حدْس العلامات المتخيَّلة، فهل خلا "نصب الحرية" من ذاتية وأهواء مصممه "جواد سليم"؟ وهل خلا "برج إيفل" من الميول الذاتية والنَّفسية والأهوائية لدى مصممه "غوستاف إيفل"؟ وهل خلا نحّات "أسد بابل" من ميوله وشعور شعبه البابلي بالقوة والفخر وهو ينحت أسده؟ وهل خلت روح المعماري المصري القديم "أمحوتب" باني "هرم زوسر المدرجّ" من ميولها وأهوائها الذاتية؟

في عالم الشِّعر والسَّرد ينبلج العنصر التخيَّلي على نحو أوضح، بل وأكثر تمثيلاً لآثار النَّفس والذات والهوى كعلامات متخيَّلة كما هو الحال في قصائد "المتنبي"، و"الجواهري"، و"السياب"، و"نازك الملائكة"، و"الرصافي"، و"عبد المحسن الكاظمي"، و"آرثر رامبو"، و"شارل بودلير"، و"توماس ترانسترومر"، و"نوفل أبو رغيف"، وروايات "دستويفسكي"، و"توفيق الحكيم"، و"نجيب محفوظ"، و"عبد الرحمن منيف"، و"عبد الخالق الركابي"، و"محمَّد خضير"، و"محمَّد شكري"، و"فاتحة مرشيد"، و"سلوى النعيمي"، و"لطفية الدليمي"، و"عبد الستار ناصر"، وغيرهم.

إن عالم العلامات المتخيَّلة هو عالم مائج على نحو مضاعف في إنتاج علاماته بما يجعله يفوق أيَّة عوالم أخرى ممكن أن توجد فيها العلامات لأنه العالم غير المتناهي لطالما يتمتَّع التخيُّل فيه، ومن خلاله، بحرية الحركة والأداء والتكون والتصيُّر، ولطالما يستبطن، هذا التخيُّل، ذات الإنسان وأهوائه غائرة العمق.

(٥)

علامات العالم المعرفي

في العوالم الأربعة، آنفة الذكر، توجد العلامات، وفي العالم الخامس توجد أيضاً كأثير جاذب يتم النَّظر فيه من زوايا وبؤر متعدِّدة بغية تنظيمه كحقل معرفي شاع حتى الآن بمصطلح علم العلامات (Semiology)، وهو المصطلح الذي أثار جدلاً في رسمه ومعناه منذ نهاية القرن التاسع عشر على يد تشارلز بيرس، وفرناند دي سوسير، كما أسلفنا تفصيل ذلك في فصول هذا الكتاب؛ فهل هو علم شأنه شأن بقية العلوم المستقلة، أم هو مجرَّد منهج تحليل، أم مجرَّد مقاربات قرائية تتوسَّل النظر في النَّصوص الطبيعية والمتخيَّلة؟

لا شك، أن هذه المعرفة العلاماتية قطعت أشواطاً من العمل الدؤوب خلال القرن العشرين لكي تقف على قدميها كمعرفة لها مسائلها وقضاياها ونظرياتها. ولا شك أيضاً، أنها علم بحسب شجرة جون لوك للعلوم، كما أنها منهج قراءة وتحليل وبناء بحسب بيرس وسوسير، ولكن المعارف والعلوم غالباً ما تكون مؤسَّسة على رؤية فلسفية تنشد التكامل، ولذلك تراني أعتقدُ بوجود حقل معرفي وعلم ومنهج للعلامات يمكن أن نشتق أو نبني في فضائه مصطلح **فلسفة العلامة** (The Philosophy of Sign)، التي **تنصرف إلى دراسة حالة العلامات كوجود وحياة وطريقة في الحضور الواقعي والذاتي والمتخيَّل، وكذلك إلى دراسة نمو وتطوُّر المعرفة العلاماتية من خلال مسائل وقضايا ونظريات ومفاهيم ورؤى ومشروعات ونقاشات وحوارات تجعل من العلامة موضوع معرفة منظَّمة.**

لا يعني التفلسف أن نلج العالم برؤية شمولية ما ونسعى لإخضاعه لها قسراً، إنما يعني النَّظر العميق في كينونة الظواهر المادية والفكرية والمتخيَّلة لمعرفة طرق حضورها وفاعليتها من خلال الوعي البشري الذي يسكن بيوت الظواهر ونصوصها. كما أن التفلسف، بوصفه فعلاً راقياً، ليس حكراً على نخبة من الفلاسفة، فلا توجد نخبة من دون فلسفة، ولكن أيضاً، لا توجد فلسفة من دون نخبة، ولهذا ويبدو لي أن أكثر المشتغلين

في الحقل السِّيميائي كانوا على مقربة من البحث الفلسفي؛ ففيما تقدَّم كنتُ قد أشرت إلى دور الفلاسفة في تنضيد المعرفة السِّيميائية منذ فلاسفة الإغريق وأتباعهم فيما بعد خلال العصر الوسيط، وصولاً إلى العصر الحديث، فالمعاصر، وابتداء من نهاية القرن العشرين الذي فتح للسيميائية آفاقها الرحبة؛ فإذا كان كانط فيلسوفاً، فإن تشارلز بيرس، وإدموند هوسرل، وألجيرادس جوليان غريماس نهلوا منه اتفاقاً واختلافاً، وإذا كان هنري برغسون (١٨٥٩ – ١٩٤١) يعدُّ فيلسوفاً، فإن جيل دولوز نهل منه نظرية الشدَّة والديمومة والحيوية والحدْس، كما أن أغلب اللسانيين والبلاغيين الذين انخرطوا في الدرس السِّيميائي نهلوا من المعرفة الفلسفية بحسب توجهاتهم الفكرية.

وفي غضون خمسين عاماً مضت أخذت موسوعات ومعاجم المصطلحات الفلسفية تظهر على نحو متوال في كل أنحاء العالم المتحضِّر، وسيأتي اليوم الذي تظهر فيه موسوعات السِّيميائيين تباعاً، وسنجد حينها أن أفواجاً من السِّيميائيين سيتناسل عددهم في مسارد تلك الموسوعات. أما مسائل وقضايا ونظريات ورؤى السِّيميائية فهي من الكثرة بحيث تحتاج إلى مؤسسات معنية بالدرس السِّيميائي، مؤسسات أخذت تظهر على نحو فردي بداية وجماعي تالياً حتى أصبحت في ذاتها علامة دالة على حقيقة المعرفة السِّيميائية بوصفها مادّة لحقل معرفي، وعلم من بين علوم أخرى، وفلسفة جزئية من ين فلسفات جزئية يغلب وجودها على العصر.

لقد احتفظ العصر الحديث بباقة من العلامات، منها: العلامة الطبيعية والعلامة البشرية، والعلامة الحسية، والعلامة الذهنية أو العقلية، والعلامة النَّفسية، والعلامة الذاتية، والعلامة العُرفية أو الاصطلاحية، والعلامة غير العُرفية أو غير الاصطلاحية، والعلامة الواصفة، والعلامة العادية.

وفي وقت مضى، خرج علينا تشارلز بيرس بمجموعة من العلامات كالعلامة الوصفية، والعلامة الفردية القرنية، والعلامة الفردية الأيقونية، والعلامة الفردية الإخبارية، والعلامة العُرفية الأيقونية، والعلامة العُرفية القرنية، وغيرها من العلامات التي ظهرت بعد إقبال اللسانيين على السِّيمياء كالدال والمدلول والدلالة والدليل والدلّ

والدلالية، والتدلال. ومن ثمَّ انسحاب هذه المفاهيم اللسانية – السِّيميائية إلى حقول بحثية أخرى كالأساطير، وثقافات الشعوب، والفنون، وعلوم الفضاء، وعلوم الافتراضي، وغيرها من علوم العصر. وبالتالي انسحابها تطبيقاً على الموضة والملابس، والسجون والمصحات العقلية والتربوية والعقابية، وأنماط الحياة اليومية، وفنون القول الشِّعري والسَّردية والجماليات التشكيلية، وصولاً إلى مرحلة انفراد حقول معرفية بالدرس السِّيميائي في كل العلوم والمعارف كما أشرت إلى ذلك سابقاً.

إن هذا الاتساع الجميل للانشغال السِّيميائي بالعالم وبمعارفه وعلومه ومجتمعاته وثقافاته اليومية لهو مؤشِّر إيجابي واضح على أن ثمة معرفة سيميائية توجد وتشتغل وتمارس انهمامها بكل صور الحياة وأنماط العيش فيها؛ معرفة تبحث عن حقلها الخاص بها بقدر ما تنشغل بالعالم في كل أشكاله وأنماط حضوره كموضوع حيوي لها.

إن هذه المعرفة السِّيميائية بحقلها المعرفي، وبمسائلها، وقضاياها، ونظرياتها، ورؤاها تمثل اليوم فلسفة هي "فلسفة العلامات"، إنها عالم العلامات الخامس.

الخلاصة

بحسب هذه العوالم الخمسة، توجد خمسة أنواع من العلامات؛ علامات طبيعية، وعلامات مصنوعة، وعلامات داخلية، وعلامات متخيَّلة، وعلامات معرفية. وهذه الأنواع الخمسة من العلامات تظهر لنا بحسب المصدر، لكنّها أيضاً تنبني بحسب وجودها الذي لها.

إن وجود العلامة لا تحدِّده قيمة العلامة التكوينية كما فعل تشارلز بيرس، ولا الكيفية التي ينبني بها وجودها كما فعل مارتن هيدغر وجيل دولوز، ولا ماهيَّة ذلك الوجود على طريقة إدموند هوسرل، إنما تحدده قابلية العلامة على قول وجودها الذي لها؛ فللطبيعة لسان، ولعلامات المرور لسان، وللهوى البشري لسان، وللمتخيَّل لسانه، ولذلك، تعدُّ علامة تلك التي تقول ما عندها.

الهوامش

(1) Greimas (A. J); **Du sens**, **Essais Sémiotique**, Ed. Le Seuil. 1970.

(٢) ألجيرداس جوليان غريماس: **شروط سيمياء العالم الطبيعي**، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد (٨)، خريف ١٩٨٩، ص ٨٧، ترجمة: مركز الإنماء القومي، بيروت – باريس، ١٩٨٩.

(٣) د. رسول محمَّد رسول: **الجسد في الرواية الإماراتية**، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، أبوظبي، ٢٠١٠.

(4) Deleuze (Gilles); **Différence et Répétition**, 2003. Paris.

(٥) عادل حدجامي: **فلسفة جيل دولوز/ عن الوجود والاختلاف**، ص ١٣٨، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ٢٠١٢.

(٦) جيل دولوز: **الاختلاف والتكرار**، ترجمة: د. وفاء شعبان، ص ٥٨، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.

(٧) جيل دولوز: **المصدر السابق نفسه**، ص ٧٨.

(٨) عادل حدجامي: **فلسفة جيل دولوز.. عن الوجود والاختلاف**، ص ٢٣٩.

المصادر والمراجع



(١) المصادر باللغة العربية

(١) أفلوطين: **التساعية الرابعة لأفلوطين/ في النَّفس، المقال السادس**، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، مراجعة: د. محمَّد سليم سالم، الهيئة المصرية العامّة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.

(٢) إدموند هوسرل: **أفكار ممهِّدة لعلم الظاهريات الخالص والفلسفة الظاهرياتية**، ترجمة: د. أبو يعرب المرزوقي، دار جداول، بيروت، ٢٠١١.

(٣) إدموند هوسرل: **مباحث منطقية**، ترجمة: د. موسى وهبة، منشورات المركز الثقافي العربي ومشروع كلمة للترجمة، بيروت- أبوظبي، ٢٠١٠.

(٤) إدموند هوسرل: **فينومينولوجيا الوعي الباطني**، ترجمة: لطفي خير الله، دار الجمل، بغداد - بيروت، ٢٠٠٩.

(٥) إدموند هوسرل: **تأمُّلات ديكارتية أو مدخل إلى الفينومينولوجيا**، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة، بيروت، ١٩٥٨.

(٦) جاك دريدا: **البنية، العلامة، واللعب في خطاب العلوم الإنسانية**، ضمن كتاب: **(تيارات نقدية محدثة**، ترجمة: د. جابر عصفور، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩).

(٧) جاك دريدا: **الصوت والظاهرة.. مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل**، ترجمة: د. فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥.

(٨) جاك دريدا: **الكتابة والاختلاف**: ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ٢، ٢٠٠٠.

(٩) جاك دريدا وآخرون: **مسارات فلسفية**: ترجمة محمَّد ميلاد، دار الحوار، دمشق، ٢٠٠٤.

(١٠) جاك دريدا: **مواقع.. حوارات**، ترجمة وتقديم: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٢.

(١١) جاك دريدا: **عن الحق في الفلسفة**، ترجمة: عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١٠.

(١٢) جاك دريدا: **في علم الكتابة**، ترجمة وتقديم: د. أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨.

(١٣) جون لوك: **الهويَّة والتنوُّع**، ترجمة: أحمد أغبال، (نسخة إلكترونية) لفصل من كتاب جوان لوك: (مبحث في الفهم البشري)، منشور في موقع (**صوفيا – أغبال**).

(١٤) جوتفريد فلهلم ليبنتز: **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني**، ترجمة: د. أحمد فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣.

(١٥) جوتفريد فلهلم ليبنتز: **المونودولوجيا**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٨.

(١٦) جيل دولوز: **الاختلاف والتكرار**، ترجمة: د. وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٩.

(١٧) جيل دولوز: **الصورة – الحركة أو فلسفة الصور**، ترجمة: حسن عودة، منشورات وزارة الثقافة السورية – المؤسسة العامّة للسينما، دمشق، ١٩٩٧.

(١٨) جيل دولوز: **المعرفة والسلطة.. مدخل لقراءة فوكو**، ترجمة: د. سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٧.

(١٩) جيل دولوز: **بروست والإشارات**، ترجمة: حسين عجة، دار نشر أدب فن والمنتدى الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٨.

(٢٠) جيل دولوز وكلير بارني: **حوارات في الفلسفة والأدب**، ترجمة: عبد الحي أزرقان وأحمد العلمي، أفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٩.

(٢١) جيل دولوز وفليكس غتّاري: **ما هي الفلسفة؟** ترجمة: د. مطاع صفدي وفريق من مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي، بيروت – باريس، ١٩٨٧.

(٢٢) مارتن هيدغر: **في آداب الكينونة**، ترجمة: د. فتحي المسكيني، ضمن كتاب: (د. فتحي المسكيني: **التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعصر؟** دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٢).

(٢٣) مارتن هيدغر: **مبدأ العلَّة**، ترجمة: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (د ت).

(٢٤) مارتن هيدغر: **رسالة في النزعة الإنسانية**، ترجمة: عبد الهادي مفتاح، نص منشور في مجلة (**فكر ونقد**)، العدد: (١١)، أيلول/ سبتمبر، المغرب، ١٩٩٣.

(٢٥) مارتن هيدغر: **مفهوم الزمان**، ترجمة وتقديم: ربيع شلهوب، مجلة (**الفكر العربي المعاصر**)، العدد: (١٦٥ – ١٥٧/ ٢)، بيروت – باريس، فبراير ٢٠١٢.

(٢٦) مارتن هيدغر: **الكينونة والزمان**، ترجمة: د. فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠١٢.

(٢٧) مارتن هيدغر: **نداء الحقيقة**، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧.

(٢٨) فردينان دي سوسير: **علم اللغة العام**، ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النَّص العربي: د. مالك المطلبي، دار آفاق عربية للصحافة والنشر، بغداد، ١٩٨٥.

(٢٩) رينيه ديكارت: **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ترجمة: د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط ٤، ١٩٨٨.

(٣٠) توماس هوبس: **اللفياثان**، ترجمة: ديانا حبيب وبشرى صعب، مراجعة: د. رضوان السيد، دار الفارابي ومشروع كلمة للترجمة، بيروت – أبوظبي، ٢٠١١.

(٢) المراجع باللغة العربية

أولاً: الكتب:

(١) إبراهيم الحيدري (د.): **النقد بين الحداثة وما بعد الحداثة**، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٢.

(٢) إبراهيم مصطفى إبراهيم (د.): **الفلسفة الحديثة.. من ديكارت إلى هيوم**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٠.

(٣) أحمد يوسف (د.): **الدلالات المفتوحة.. مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، والمركز الثقافي العربي، بيروت – الجزائر، ٢٠٠٥.

(٤) أحمد يوسف (د.): **السِّيمياء الواصفة.. المنطق السِّيميائي وجبر العلامات**، الدار العربية للعلوم، ومنشورات الاختلاف، والمركز الثقافي العربي، الجزائر – بيروت، ٢٠٠٥.

(٥) ألكسندر ماكوفلسكي: **تاريخ علم المنطق**، ترجمة: نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٧.

(٦) أيان ألموند: **التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا**، ترجمة: د. حسام نايل، مراجعة: محمَّد بريري، المجلس القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١.

(٧) إمام عبد الفتاح إمام (د.): **توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٥.

(٨) أمبرتو إيكو: **السِّيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة: د. أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥.

(٩) أمبرتو إيكو: **العلامة... تحليل المفهوم وتاريخه**، ترجمة: د. سعيد بنكراد، مراجعة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي ومشروع كلمة للترجمة، بيروت – أبوظبي، ٢٠٠٧.

(١٠) أنطوان خوري: **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤.

(١١) بول موبلي وليتسا جانز: **علم العلامات**، ترجمة: جمال الجزيري، مراجعة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.

(١٢) بسّام قطوس: **المدخل إلى مناهج النقد المعاصر**، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٦.

(١٣) بيير . ف. زيما: **التفكيكية.. دراسة نقدية**، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٦.

(١٤) جايتريا سبيفاك وكريستوفر نوريس: **صور دريدا**، ترجمة: د. حسام نايل، مراجعة وتقديم: ماهر شفيق فريد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.

(١٥) جون ليشته: **خمسون مفكراً أساسياً معاصراً**، ترجمة: د. فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨.

(١٦) جون ماكوري: **الوجودية**، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د. فؤاد زكريا، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد: (٥٨)، الكويت، تشرين أول/ أكتوبر، ١٩٨٢.

(١٧) جون ستروك: **البنيوية وما بعدها.. من ليفي شتراوس إلى دريدا**، ترجمة: د. محمَّد عصفور، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد: (٢٠٦)، الكويت، تشرين الثاني/ نوفمبر، ١٩٩٦.

(١٨) جيرار دو لودال وجوويل ريطوري: **السِّيميائيات أو علم العلامات**، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، سوريا، ٢٠٠٤.

(١٩) دانيال تشاندلر: **أسس السِّيميائية**، ترجمة: د. طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٨.

(٢٠) هانز جورج غادامير: **طُرق هيدغر**، ترجمة: د. علي حاكم ود. حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٧).

(٢١) هشام الدركاوي: **التفكيكية.. التأسيس والمراس**، تقديم ومراجعة: د. الرحالي الرضواني، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١١.

(٢٢) زكي نجيب محمود (د.): **قصَّة الفلسفة الحديثة**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦.

(٢٣) حامد خليل: **المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسِّس البراجماتية**، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٦.

(٢٤) حبيب الشاروني (د.): **فلسفة فرنسيس بيكون**، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨١.

(٢٥) يوسف وغليسي (د.): **إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد**، الدار العربية للعلوم، ومنشورات الاختلاف، بيروت – الجزائر، ٢٠٠٨.

(٢٦) يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، ط ٥، (د ت).

(٢٧) يوسف سليم سلامة (د.): **الفينومينولوجيا.. المنطق عند هوسرل**، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧.

(٢٨) ليونارد جاكسون: **بؤس البنيوية**، ترجمة: ثائر ديب، دار الفرقد، دمشق، ط ٢، ٢٠٠٨.

(٢٩) ماتيو غيدير: **مدخل إلى علم الترجمة.. التأمل في الترجمة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً**، ترجمة: د. محمَّد أحمد طجو، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض، ٢٠١٢.

(٣٠) محمَّد الماكري: **الشَّكل والخطاب.. مدخل لتحليل ظاهراتي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١.

(٣١) محمود زيدان (د.): **مناهج البحث الفلسفي**، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٤.

(٣٢) محمَّد حسن عبد العزيز (د.): **سوسير رائد علم اللغة الحديث**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٠.

(٣٣) محمَّد فتحي الشنيطي (د.): **المعرفة**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٨.

(٣٤) محمَّد مفتاح: **المفاهيم معالم.. نحو تأويل واقعي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، ١٩٩١.

(٣٥) محمَّد محجوب: **هيدقر ومشكل الميتافيزيقا**، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٥.

(٣٦) محمَّد عبد الرحمن جابري (د.): **نظرية العلامات عند جماعة فينا.. رودولف كارناب نموذجاً**، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠١٠.

(٣٧) سارة كوفمان وروجي لابورت: **مدخل إلى فلسفة جاك دريدا**، ترجمة: إدريس كثير وعز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٤.

(٣٨) سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، "مشرفان": **مدخل إلى السِّيميوطيقا**، دار إلياس العصرية، القاهرة، ١٩٨٦.

(٣٩) سماح رافع محمَّد (د.): **الفينومينولوجيا عند هوسرل**، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ١٩٩١.

(٤٠) عادل عبد الله: **التفكيكية.. إرادة الاختلاف وسلطة العقل**، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق، ٢٠٠٠.

(٤١) عادل فاخوري (د.): **علم الدلالة عند العرب**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥.

(٤١) عبد القادر فهيم الشيباني: **السِّيميائيات العامّة.. أسسها ومفاهيمها**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٠.

(٤٣) علي عبد المعطي محمَّد (د.): **ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥.

(٤٤) فانسان ديكومب: **أيُّ فلسفة للقرن الحادي والعشرين؟**، ترجمة: أنطوان سيف، مراجعة: الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠١١.

(٤٥) فرانسواز أرمينكو: **المقاربة التداولية**، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت – باريس، ١٩٨٧.

(٤٦) فتحي المسكيني (د.): **التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعصر؟** دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٢.

(٤٧) قيس هادي أحمد (د.): **نظرية العلم عند فرنسيس بيكون**، دار الشؤون الثقافية العامّة، ط ٢، بغداد، ١٩٨٦.

(٤٨) راوية عبد المنعم عباس (د.): **جون لوك إمام الفلسفة التجريبية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧.

(٤٩) روي هاريس وتلبت جي تيلر: **أعلام الفكر اللغوي.. التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير**، ترجمة: د. أحمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٤.

(٥٠) رومان ياكوبسون: **الاتجاهات الأساسية في علم اللغة**، ترجمة: د. حسن ناظم ود. علي حاكم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٢.

(٥١) رومان ياكوبسون: **قضايا الشِّعرية**، ترجمة: محمَّد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء – المغرب، ١٩٨٨.

(٥٢) روبير بلانشي: **المنطق وتاريخه.. من أرسطو إلى رسل**، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، بيروت، ٢٠٠٢.

(٥٣) ريتشارد شاخت: **رواد الفلسفة الحديثة**، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، مكتبة الأسرة، القاهرة، (د ت).

(٥٤) رسول محمَّد رسول (د.): **الجسد في الرواية الإماراتية**، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، أبوظبي، ٢٠١٠.

(٥٥) رشيد بن مالك: **السِّيميائية.. الأصول، القواعد، والتاريخ**، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمّان، ط ٢، ٢٠١٢

(٥٦) رشيد بن مالك (د.): **من المعجميات إلى السِّيميائيات**، دار مجدلاوي، عمّان، ٢٠١٣ – ٢٠١٤.

(٥٧) ترنس هوكز: **البنيوية وعلم الإشارة**، ترجمة: مجيد الماشطة، مراجعة: د. ناصر حلاوي، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ١٩٨٦.

(٥٨) تشارلز موريس: **روّاد الفلسفة الأمريكية**، ترجمة: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسَّسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩٦.

(٥٩) تيموثي كلارك: **المعتمد الأدبي في التفكيك**، ترجمة وتقديم: د. حسام نايل، مراجعة: محمَّد بريري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١.

(٦٠) خليفة بوجادي (د.): **في اللسانيات التداولية**، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٩.

ثانياً: المعاجم والقواميس:

(١) إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمَّد النجار: **المعجم الوسيط**، تحقيق: مجمع اللغة العربية، (نسخة إلكترونية) منشورة في موقع (**مكتبة مشكاة الإسلامية**) الإلكتروني.

(٢) برونوين ماتن وفليزيتاس رينجهام: **معجم مصطلحات السيميوطيقا**، ترجمة: عابد خزندار، مراجعة: محمَّد بريري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨.

(٣) جان فرانسوا دورتيه: **معجم العلوم الإنسانية**، ترجمة: د. جورج كتورة، منشورات مشروع كلمة للترجمة والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، أبوظبي - بيروت، ٢٠٠٩.

(٤) جورج طرابيشي (د.): **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، ط ٣، بيروت، ٢٠٠٦.

(٥) جيرالد برنس: **قاموس السَّرديات**، ترجمة: السيد إمام، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠٣.

(٦) دومينيك مانغونو: **المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب**، ترجمة: محمَّد يحياتن، الدار العربية للعلوم - ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت – الجزائر، ٢٠٠٨.

(٧) ماري نوال غاري بريور: **المصطلحات المفاتيح في اللسانيات**، ترجمة: عبد القادر فهيم الشيباني، الجزائر، ٢٠٠٧. "نسخة إلكترونية".

(٨) فيصل الأحمر: **معجم السِّيميائيات**، الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت – الجزائر، ٢٠١٠.

(٩) ر. بودون وف. بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة: د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦.

ثالثاً: **المقالات**:

(١) البكاي ولد عبد المالك: **استراتيجية الهويَّة من منظور إنسانوي**، ضمن كتاب: (**العيش سوياً**)، مجموعة مؤلِّفين، منشورات مجلة أوراق فلسفية، القاهرة – تونس، (د ت).

(٢) ألجيرداس جوليان غريماس: **شروط سيمياء العالم الطبيعي**، ترجمة: مركز الإنماء القومي، دراسة منشورة في مجلة (**العرب والفكر العالمي**)، العدد: (٨)، بيروت – باريس، خريف ١٩٨٩.

(٣) إسماعيل المصدق: **المحطات الأساسية لفينومينولوجيا هوسرل**، دراسة منشورة في مجلة (**مدارات فلسفية**)، العدد: (٤)، المغرب ٢٠٠٨.

(٤) هيبت بافي حلبجة: **هيدجر وإشكالية مفهوم الوجود**، (مقال إلكتروني)، منشور في موقع (**إيلاف**) الإلكتروني، ٢٠١١/١١/١٣.

(٥) وذناني بوداود (د.): **خطاب التأسيس السِّيميائي في النقد الجزائري المعاصر**، دراسة منشورة في مجلة (**الأثر**)، عدد خاص بأبحاث (الملتقى الدولي الثالث في تحليل الخطاب)، (د ت). "نسخة إلكترونية".

(٦) كلاوس هيلد: **الفينومينولوجيا الترنسندنتالية.. البداهة والمسؤولية**، (دراسة)، ترجمة: د. إسماعيل المصدق، منشور في مجلة (**مدارات معرفية**)، العدد (٤)، المغرب، ٢٠٠٨.

(٧) محمَّد الزراعي: **الفينومينولوجي والترنسندنتالي والإنساني في فكر هوسرل**، (مقال إلكتروني) منشور في موقع **(دهشة الإلكتروني)**.

(٨) محمَّد المزوغي: **في نقد فلسفة هايدغر.. الوجود والزمان بين الإيديولوجيا والنَّظرية**، (مقال إلكتروني) منشور في موقع **(الأوان)** الإلكتروني، الثلاثاء، ١/ ١٢/ ٢٠٠٩.

(٩) ساكندو كيم: **حول مشروع تاريخ السيميوطيقا**، ترجمة: محسن أعمار، مجلة (**علامات**)، العدد: (٢١)، المغرب، ٢٠٠٤.

(١٠) عبد الواحد المرابط: **السِّيمياء التداولية.. بيرس وموريس**، (مقال إلكتروني) منشور في موقع (**منتديات تخاطب**) الإلكتروني.

(١١) عبد الصمد الكباص: **الفقدان الجذري للمدلول**، (مقال إلكتروني) منشور في موقع (**الحكمة**) الإلكتروني.

(١٢) عبد القادر بوعرفة: **المنهج الفينومينولوجي**، (مقال إلكتروني) منشور في موقع:
(**saoudsalem.maktoobblog.com**).

(٣) المصادر والمراجع باللغات الأجنبية

(1) Auroux (Sylvain); **La Philosophie du Langage**, Publications de cet éditeur diffusées sur Cairn.info, (puf), 2004.

(2) Bacon (Francis); **The New Organon**, Jonathan Bennett, 2005. (Pdf).

(3) Bense (Max); **Semiotik**. **Allgemeine Theorie der Zeichen**, Agis, Baden – Baden, 1967.

(4) Craig (Edward); **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, New York, Routledge, 1998.

(5) Deely (John. N); **Tractatus De Signs**: **The Semiotic of John Poinsot**, University of California, Los Angeles, London, 1985. Included the (John Poinsot; **Ars Logica**, First Publish Alcala de Henares Iberia, 1632).

(6) Derrida (Jacques); **Margins of Philosophy**, Translated by Alan Bass, Brighton, Harvester Press, 1982. (Pdf).

(7) Derrida (Jacques) ; **L'écriture et la différence**, Éditions du Seuil, Paris, 1967. (Pdf).

(8) Derrida (Jacques); **Writing and Difference**, Translated with an introduction and additional notes by Alan Bass, First Published in Routledge Classics by Routledge, London and New York, 2001. (Pdf).

(9) Derrida (Jacques); **Margins of Philosophy**, the University of Chicago, London, Now York, 1982. (Pdf).

(10) Derrida (Jacques); **Dissemination**, the University of Chicago, London, Now York, Athlone Press, 1981. (Pdf).

(11) Deledalle (Grard); **Théorie et Pratique du Signe**: **introduction la Sémiotique de Charles S**. **Peirce**. Paris, Payot, 1979.
(12) Deleuze (Gilles); **Proust et les signes**, (1964, 2nd Exp. éd. 1976). Trans, **Proust and Signs**. (1973, 2nd Exp, éd. 2000). (puf), 1998.
(13) Deleuze (Gilles); **Différence et Répétition**, Epiméthée, (puf), Paris, 1968.
(14) Deleuze (G) and Guattari (F); **Capitalisme et Schizophrène** 2 **Mille Plateaux**, Les Editions De Minuit, Paris, 1980.
(15) Deleuze (G), **Cinéma I**: **L'image – mouvement** (1983). Trans. Cinéma 1: The Mouvement – Image (1986).
(16) Deleuze (G), **Cinéma II**: **L'image – temps** (1985). Trans. Cinema 2: The Time-Image (1989).
(17) Descartes (René): **Meditations on First Philosophy**, Jonathan Bennett. (Pdf).
(18) Fish (Max); **Classic American philosophers**, P. 121. (Pdf). (www.amazon.com).
(19) Gasche (Rodolphe); **The Tain of the Mirror**, Cambridge, Harvard University Press, 1986. (Pdf).
(20) Greimas (A. J); **Du sens**, **Essais Sémiotique**, Le Seuil. 1970.
(21) Heidegger (Martin); **Sein und Zeit**, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2006.
(22) Held (Klaus); **Edmund Husserl**, **Transzententale Phenomenologie**: **Evidenz und Verantwortung**, in: Margot Fleischer (Hrsg.): **Philosophen des 20**. **Jahrhunderts**, Darmstadt, 4. Auflage 1995. (Pdf).

(23) (Hobbes (Thomas); **Leviathan**, Jonathan Bennett, 2004. (Pdf).
(24) Hobbes (Thomas); **ON Body**, Translation: George MacDonald Ross. (Pdf).
(25) Hobbes (Thomas); **The Treatise on Human Nature and that on Liberty and Necessity**, London, 1812. (Pdf).
(26) Hobbes (Thomas); The **Elements of Law**, Jonathan Bennett, 2004. (Pdf).
(27) Hobbes (Thomas); **Leviathan**. Jonathan Bennett, 2004. (Pdf).
(28) Husserl (Edmund); **Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy**, Translated By F.Kersten, Poston 1983.
(29) Husserl (Edmund); **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2002.
(30) Husserl (Edmund); **Logical Investigations**, First published in English 1970 by Rutledge and Kegan Paul Ltd, Reprinted 1976. 1977. 1982. This paperback edition first published 200I by Routledge, 2 Park Square, M. (Pdf).
(31) Hutchison (Bill); **The Friend Within**: **Interiorization and Mourning in Derrida**. (http://**thephilosophicalanimal.com**). (Pdf).
(32) Jakobson (Roman); **Essais de Linguistique générale**, trad. Francesa. (Pdf).
(33) Leibniz (G. w); **Leibniz's Notes on Arnauld's Letter about Article**, vi.1686. In (Leibniz (G. w); **The Correspondence between Leibniz and Arnauld**, Jonathan Bennettp, 2009). (Pdf).

(34) Leibniz (G. w); **Meditations on Knowledge**, **Truth and Ideas**, Jonathan Bennett, 2004. (Pdf).
(35) Leibniz (G. w); **Nature Itself**, Jonathan Bennett, 2004. (Pdf).
(36) Leibniz (G. w); **The Principles of Philosophy known as Monadology**, Jonathan Bennett. (Pdf).
(37) Leibniz (G. w); **New Essays on Human Understanding**, Jonathan Bennett, 2005. (Pdf).
(38) Leibniz (G. w) And Bayle (Pierre); **Leibniz's Exchange of Views with Bayle**, Jonathan Bennett, 2010. (Pdf).
(39) Locke (John); **An Essay Concerning Human Understanding**, Jonathan Bennett, 2007. (Pdf).
(40) Lombard (Peter); **The Four Books of Sentences**, According to the Quaracchi Edition of 1882, (Pdf).
(41) Offray (Julien de La Mettrie); **Man – Machine**, Jonathan Bennett, 2009. (Pdf).
(42) Peirce (C. S); **Collected Papers of Charles Sanders Peirce** (CP), 8 volumes. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss. (Pdf)
(43) Peirce; (C. S); **Ecrits sur le signe**. Éd de Seuil, Paris, 1978.
(44) Peer (F. Bundgaard); **Husserl and Language**, (D. Schmicking and S. Gallagher), (Eds.), Handbook of Phenomenology and Cognitive Sciences. (Pdf).
(45) Rosensohn (W. L); **The Phenomenology of Charles S. Peirce**, (Amsterdam: B. R. Grüner, 1974).

(46) Saussure (Ferdinand de); **Course in General Linguistics**, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye In collaboration with Albert Riedlinger, New York Toronto London. (Pdf).

(47) Spivak (Gayatri Chakravorty); **Introduction of Grammatology**. (Pdf).

(48) Tienne (André de); **Is Phaneroscopy as a Pre – Semiotic Science Possible?** Published in Semiotiche (Torino: Ananke [journal of the Associazione Italiana di Studi Semiotici], vol. 2 (2004). (Pdf).

(49) Young (Robert); **Untying the Text**: **A Post – Structuralism**. (www.amazon.com).

المحتويات

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٢١٦٣) لسنة ٢٠١٤

طبع في مطابع دار الشؤون الثقافية العامة